



اروندااتي روي: سلام؟

AL ADAB 2005
العدد ١/٢ كانون الثاني (يناير) - شباط (فبراير) ٢٠٠٥ - السنة ٥٣
Al-Adab vol. 53 # 1-2/2005
www.adabmag.com

العروبة في قلب الاغتراب . العشائرية في الغرب . نوال السعداوي في سيرتها الذاتية . الحركة الشيوعية العربية: الواقع والمرتجى (٣)

العروبة... بعيون امازيغية

قف

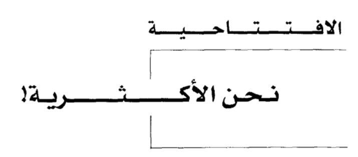


تُكمل حنان الشيخ في حكايتي شرح يطول مسيرتَها الأدبية الشاهدة، المحرِّضة والكاشفة لمجتمعنا. تدخل كالأشعة السينيّة في ظلام أنفسنا وتقاليدنا وحقيقتنا المُرّة بكل إصرار ومثابرة، غير مبالية إنْ كان هذا البوح ـ الذي لا مكان له سوى الصدق ـ سيسبّب الحرج والاستنكار.

حكايتي شرحٌ يطول هو سيرة حياة أمّها «كاملة» الذي قرَّر الجرذ مصيرَها. تُجبَر على الزواج والإنجاب وهي ماتزال تحلم بالحلوى وأساور الشمع الملوّنة. ومنذ ذاك الحين وهي تتأرجح بين أمواج الحياة، تعلو مع الموجة السعيدة وتهبط مع الموجة المؤلمة، فيصبح عالمها أكثرَ غرابةً من عوالم القصص والروايات.

تؤكّد حنان الشيخ من جديد موهبتها في القصّ المميّز ورصد الأحداث بكل زخم وشفافية، محوّلةً بذلك أمّها إلى بطلة من بطلات رواياتها.

حكايتي شرحٌ يطول احتفالٌ بالحياة وبالموت، وشرحٌ للنفس ولطبيعتها.



نحن الأكثرية!

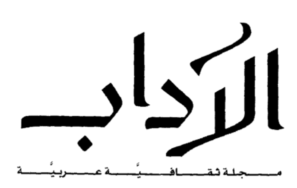
هل تريدون أن تزدادوا ضياعًا؟

أهلاً بكم، إذن، في لبنان الديموقراطي، حيث السلطةُ معارضة، والمعارضةُ سُلْطة (وسَلَطة)، و«التيارُ الثالث» يتخبّط.

فالحكومة الحالية، التي انبثقتْ من صفوف بعض «المعارضين» السابقين للحكومة السابقة، لم تَفْعل كثيراً منذ مجيئها لمحاربة الفساد والهدر والحدّ من الطائفية. صحيح أنّها لا تتحمّل وِزْرَ الحكومات الحريرية المتعاقبة، إلاّ أنّه كان يؤمَّل منها ـ في أقلّ تقدير ـ استصدارُ قانونِ انتخاباتٍ عادل خلال الشهور القليلة من حُكْمها. فعلى الرغم ممّا يتمّ تداولُه اليوم (السفير ٢٥ / ١ / ٢٠٠٥) من مشروعِ انتخابي جديد لوزير الداخلية الحاليّ، ينصّ على عناصر إيجابية واضحة (مثل تخفيض سنّ الاقتراع إلى ١٨ عاماً، والرضوخ لمطالب عالمية باعتماد «كوتا» نسائية بنسبة ٣٠٪ من المجلس النيابي تنفَّذ على مراحل أو فوراً وعلى أساس النظام النسبي في المحافظة)، فإنّ الإطار العامّ لهذا القانون مازال إطاراً طائفياً ويراعي في تقسيماته العملية مصالحَ الطوائف والزعامات الحالية. فبدلاً من اعتماد قانون انتخاب وطني وفقَ التمثيل النسبي وعلى أساس لبنان دائرةً انتخابيةً واحدةً، وافقت الحكومةُ الجديدةُ على اعتماد التمثيل الأكثري وعلى أساس الدوائر الصغرى (الأقضية)، الأمرُ الذي سيُلغي الأقليّةَ ـ إلاّ من بعض «الاختراقات» ـ ويُنتج المحادلَ الانتخابيةَ ويعزِّز طغيانَ اللون الطائفي على العملية الانتخابية. وما يَقترحه مشروعُ السلطة للعاصمة بيروت أدهى: فتقسيمُها إلى ثلاث دوائر، يكون الناخبُ في اثنتين منها من لونٍ طائفي أو مذهبي كاسح، يَنْسف معظم إمكانات إجراء انتخابات على أساس المواطنية والكفاءة، ويعمّق من حدة الشحن الطائفي والمذهبي، رغم فسحه المجالَ أمام عدد أكبر من الشباب للاقتراع.

غير أنّ «المعارضة» الحالية لا تقلّ سوءاً، إنْ لم تكن أسوأَ كثيراً من السلطة الجديدة. فلقاءُ فندق البريستول خليطٌ من شخصيات وأحزاب تعاملتْ مع العدو الإسرائيلي وقاتلتْ إلى جانبه (آل الجميل وشمعون) وراهنتْ وما تزال تراهن على الأميركيين والفرنسيين لاستعادة «سيادة» لبنان (قرنة شهوان وتيّار ميشال عون)؛ وأخرى (اللقاء الديموقراطي بزعامة وليد جنبلاط) ضَرَبَتْ ـ طوال أعوام ـ خصومَها بالسيف السوري الذي تُطالب اليومَ برفعه؛ وثالثةٍ (تضمّ ممثلي الحريري) مسؤولةٍ عمّا تزعم هذه «المعارضةُ» محاربتَه كما جاء في وثيقتها: «من استشراءٍ للفساد» و«تفاقمٍ في المديونية» (٤٠ مليار دولار!) و«ازدياد في الفقر» (تقدِّر بعضُ المصادر البطالةَ بـ ٣٥٪ من حجم القوى العاملة) و«تدميرٍ للبيئة» و«انهيارٍ لنظام القيم» (مَنْ رسَّخ، يا ترى، «قيمةَ» المال ثم المال بديلاً من كلّ القيم الأخرى)؟ ولا يغيِّر في الأمر شيئًا انضمامُ يسار «ديكوراطي» (وهي كلمةٌ قُمْتُ للتوّ بنَحْتِها من «ديكور» و«ديموقراطي») إلى هذا اللقاء الطائفي العنصري المراهِنِ على جني ثمارٍ محتملة من نجاح الهجمة الإمبريالية الصهيونية الشاملة على المنطقة. فأيُّ يسارٍ هو ذاك الذي يَسْكت عن سياسات الحريري الكارثية ويُلْقي باللوم كاملاً على حكومةٍ لم يتجاوز عمرُها شهوراً ثلاثة؟ وأيُّ يسارٍ هو ذاك الذي يغضّ الطرْفَ عن انتهاك الأميركيين والفرنسيين للسيادة اللبنانية بتدخُّلهم الفظّ في قانون الانتخابات ومطالبتهم بنزع سلاح المقاومة؟ وأيُّ يسارٍ هو ذاك الذي يتضامن مع القوى الطائفية العنصرية فيوافق على وصف تصريح بيار الجميّل الحفيد («نحن» ـ ويَقْصد المسيحيين ـ «نوعيةٌ» وإنْ كنتُم «أنتم» ـ ويَقْصد المسلمين ـ «أكثريةً») بأنّه «خطأٌ غيرُ مقصود»، متناسيًا (أي اليسار الديكوراطي) تاريخًا بأكمله من العداء الشرس والمسلّح للمسلمين والفلسطينيين والعرب و«اليسار الدولي» (بكلمات بيار الجميّل الجدّ)؟ (التتمة ص ٩٦)

سماح إدريس



AL ADAB 2005

صاحباها: سهيل إدريس وسماح إدريس

العدد ١/٢ كانون الثاني (يناير) - شباط (فبراير) ٢٠٠٥ - السنة ٥٣

Al - Adab vol. 53 # 1-2/2005

Editor: Samah Idriss
Subscription Manager: Kirsten Scheid Idriss
Owners: Souheil Idriss & Samah Idriss

العنوان: ص.ب ٤١٢٣، بيروت، لبنان.
تلفون/فاكس: ٨٦١٦٣٣ (١) (٠٠٩٦١)
(١) ٧٩٥١٣٥

Address: P.O.Box: 11-4123, 1107 2150, Beirut, Lebanon.
Tel: 00961 -1 -795 135
Fax: 00961 - 1 - 861 633
e-mail: d_aladab@cyberia.net.lb
kidriss@cyberia.net.lb.

لا تنشر المجلة أيَّ مادة سبق نشرها، ولا تكافئ ماليًا إلاّ مَنْ كُلِّفَ بإعداد مادةٍ ما. الآراء الواردة لا تعبِّر بالضرورة عن آراء هيئة التحرير. لا تعاد المواد إلى أصحابها. تحتفظ المجلة بحقّ حذف كل قدح شخصي أو إطالة. تُكتب المواد بخط واضح، أو تُطبع. التوثيق (بذكر اسم المؤلف وكتابه وتاريخ النشر ومكانه) ضروري. يرجى إرسال غلاف الكتاب المنقود أو صورة شخصية عن الكاتب موضوع البحث أو عن الباحث نفسه. على الأبحاث ألا تتجاوز ٢٥٠٠ ـ ٣٠٠٠ كلمة، وعلى مراجعات الكتب ألا تتجاوز ١٥٠٠ ـ ٢٠٠٠ كلمة.

الاشتراك السنوي لعام ٢٠٠٥

لبنان: ٣٠ دولارًا أمريكيًا (للأفراد) و ٦٠ دولارًا (للمؤسسات). البلدان العربية (باستثناء دول المغرب العربي): ٤٥ دولارًا (للأفراد)، و٩٠ دولارًا (للمؤسسات). أوروبا وأفريقيا وبلدان المغرب العربي: ٥٥ دولارًا (للأفراد)، و٩٥ دولارًا (للمؤسسات). بقية الدول: ٧٠ دولارًا (للأفراد)، و١١٠ دولارات (للمؤسسات).

تُرسل اشتراكات المؤسسات بالبريد المضمون لا غير، وأمّا اشتراكات الأفراد فبالبريد العادي (وتُضاف عليها ١٥ دولارًا عند الرغبة في البريد المضمون).

تُدفع الاشتراكات مقدمًا: (أ) إمّا بشك لأمر مجلة الآداب مسحوب على أحد المصارف العربية، وإمّا (ب) بتحويل مالي لحساب دار الآداب رقم ٣ - ٨١٠ - ٧٦٣٧٠٦ - ٠٣٣٨، بالدولار، البنك العربي.

ملاحظة: هذه النسخة صالحة للبيع للأفراد فقط، وعلى المؤسسات العلمية اللبنانية والعربية الراغبة في اقتنائها الاشتراكُ السنوي المباشر من «دار الآداب». الأسعار أدناه مخصصة للأفراد، وفي البلدان العربية وحدها، وعند زمن عرضها في الأكشاك. ولا يحقُّ إلاّ لدار الآداب بيع هذا العدد بعد سحبه من الأسواق العربية، وبالسعر الذي ترتئيه.

Subscription rates 2005

Lebanon: 30 USD (ind.), 60 USD (inst.). Arab Countries (except Morocco, Libya, Algeria & Tunis): 45 USD (ind.) & 90 USD (inst.). Europe & Africa (including Morocco, Libya...): 55 USD (ind.) & 95 USD (inst.). All Other Countries: 70 USD (ind.) & 110 USD (inst.)

Note: All institutional subscriptions include registered air mail fees. All individual ones include regular mail fees; please add 15 USD to get your individual subscription through registered mail.

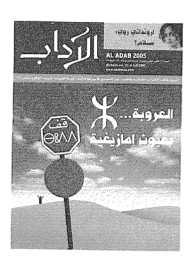
Payment can be made by money order or check made out to Dar al-Adab, credit card, or bank transfer (Arab Bank, Verdun Branch, Beirut, Lebanon, #338 - 763706 - 810 - 3).

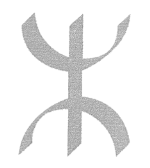
Note: Institutions may subscribe to al-Adab only through Dar al-Adab or an authorized dealer (Otto Harrassowitz, Swets, Blackwell's, Faxon, or Ebsco). The prices listed below are discounted prices valid only for individuals in listed Arab countries, and at the time of stand display. This copy may not be sold as a back issue by any seller but Dar al-Adab. After display time expires, price is subject to change without notice.

ثمن النسخة من هذا العدد (الأسعار صالحة لسنة ٢٠٠٥ فقط)

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل. ـ سوريا ١٠٠ ل.س. ـ مصر ٧ جنيهات ـ المغرب ٢٥ درهمًا ـ تونس ٣٠٠٠ مليم ـ الأردن ٢٥٠٠ فلس ـ البحرين ٢٠٠٠ فلس ـ السعودية ٢٠ ريالاً ـ الكويت ١٥٠٠ فلس.

الفـــــهـــــرس







الافتتاحية

الأبحاث

الملف

سلسلة

دراسة أدبية

القصائد

القصص

العروبة في قلب الاغتراب

المشـــتـــرك والمضيء في ثقـــافــــتنا الـعــــربيـــة

. ناصـــــــر الربـاط * .

مازلنا لا نَعْرفها تمامًا

جيلُ الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين جيلٌ ترعرع على فكرة العروبة. سمعناها مع أناشيدِ طفولتنا. وأحسسنا باندفاعات أهالينا الذين حلموا بها وانتشوْا بصعودها إلى قمة الاهتمامات السياسية في الدول العربية التي نالت استقلالها بعد الحرب العالمية الثانية. وردّدنا التغنّي بها من خلال مختارات الشعر الذي أُجبرنا على حفظه عن ظهر قلب، ومن دون أن نَفْهم منه شيئًا في سنيّ دراستنا. وهَتَفْنا بحياتها في مظاهرات ومسيرات أُجبرنا أحيانًا على السير فيها لدعم قضايا، أو لدعم زعماء فَرَضوا أنفسَهم علينا فرضًا ولم نخترْهم أو ننتخبْهم. وقرأنا عنها ضمن مقرَّرات شهاداتنا المدرسية والجامعية، أو ـ بالنسبة إلى القلة منّا التي اكتسبتْ وعيًا سياسيًا مبكّرًا ـ في صفوف الأحزاب والتنظيمات التي انتمينا إليها وكافحنا من خلالها. واقتنعنا بالعروبة، أو على الأقل لم نفتّشْ عن بدائلَ لها لتأطير هويّاتنا طوال فترات دراستنا. وآمن الكثيرُ منّا بها نبراسًا لحياته الفكرية والسياسية والاجتماعية. بل ضحّى بعضُنا بزهوة شبابه، وأحيانًا بحياته، في سبيلها.

ولكنّنا اليوم، وبعد سلسلة هزائم ماحقة ابتدأتْ بهزيمة حزيران ١٩٦٧ وأوْصلتْنا إلى احتلال العراق عام ٢٠٠٣، مازلنا لا نَعْرف بعدُ ما هي العروبة على وجه التحديد. أو مازلنا على الأقل لا نَعْرف ما الذي عناه أهلُنا وأساتذتُنا وزعماؤنا عندما قدّموها لنا كالإكسير الشافي من كلّ المشاكل والمصائب. وغالبيتُنا قررت التخلّي عن الاعتقاد بها والالتفاتِ إلى ما هو أنفعُ وأبقى في ظلّ العولمة واقتصاد السوق الحرة، خاصةً في هذه الأيام حيث تبدو العروبةُ من مخلَّفات عصرٍ مضى يريد له الساسةُ الكبارُ في العالمِ أن يختفي من غير كثيرِ ضجيجٍ أو ضوضاء.

القلة القليلة منّا مازالت تَذْكر العروبةَ أحيانًا. تذكرها بأسًى وأسف أحيانًا، وأحيانًا بمرارة وحرقة: مرارةِ الهزيمة، وحرقةِ فقدانِ ما اعتدناه من دون أن نَفْهمه. والقلةُ الأقلّ هي تلك التي تحاول فهمَ العروبة من منظور معاصرٍ، براغماتيٍّ أحيانًا، ولكنّه منظورٌ نقديٌّ يريد أن يغوص في تاريخ الفكرة لكي يقرِّر إنْ كانت لها جذورٌ تبرِّر وجودَها، أو فروعٌ مازالت قابلةً للعطاء والاستمرار. وأحبّ أن أظنّ أنّي واحد من هؤلاء. وأودّ أن تشاركوني بعضًا من هذه التساؤلات التي أثارتْها فيّ متابعةُ أخبار العالم العربي يوميًا من المغترَب الأميركي في عزّ الغزو المأساوي الذي عاشه ومازال يعيشه أهلُنا في العراق وفلسطين بشكل خاصّ والاستلاب السياسي الذي تعانيه الشعوبُ العربيةُ كلّها من دون استثناءٍ يُذْكر بشكلٍ عام؛ فالاغتراب يَفْتح العينَ على وجهات نظر مختلفة، ويَدْفع الذهنَ إلى مراجعة القناعات لأنّها تبدو مختلفةً عندما يكون المرءُ بعيدًا عن موطن نشأته.

تاريخٌ مشترك؟

العروبة اسمُ مَصْدر يُفْترض أنّه يدلّ على أمة واحدة، هي الأمة العربية. ولكنّنا اليوم نرى ثلاثًا وعشرين دولة تنتمي إلى ما يُعرف بـ «جامعة الدول العربية» وتختلف في توجُّهاتها وسياساتها وأنظمة حكمها وأهدافها. وهي، إلى ذلك، مازالت تسمّي نفسَها دولاً عربية، وإنْ كانت تضيف اسمَ بلدها بعد صفة «العربية» أو أحيانًا قبلها. وهي كذلك مازالت تَنْعت الدولَ العربيةَ الأخرى بـ «الشقيقة،» حتى عندما تهاجمها إعلاميًا، وأحيانًا عسكريًا. ولكنْ يبدو أنّ بعض هذه الدول نفسها اختارت إطاراتٍ تنظيميةً أخرى لهويّتها، كـ «منظمة المؤتمر الإسلامي» و«مجلس التعاون الخليجي،» ومؤخّرًا المنتدى الاقتصادي الشامل لدول الشرق الأوسط التي تدور في الفلك الأميركي، وأَسْقطتْ جامعةَ

* ـ أستاذ الآغا خان للعمارة الإسلامية في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (.M.I.T).

الدول العربية إلاّ قليلاً وأسقطتْ معها العروبةَ كمسار سياسي وأساس تنظيم قومي. بل إنّ بعض الدول العربية قد قَبِلَ بصيغة «الشرق الأوسط» اسمًا لإطار هويّته، مع ما تَحْمله تلك الصيغةُ من أبعاد سياسية مأزقية، أهمُّها: حشرُ إسرائيل في المنطقة كمكوِّن أصيل ومنتمٍ إليها، ونسيانُ أصولها الغربية وعمليةٍ زرعهاالكولونيالية التي مازالت في حاجة إلى الكثير من مضادّات الأجسام الفتّاكة لكي يتقبّلها المحيطُ العربيُّ غصبًا واضطرارًا.

العروبة أيضًا، حسب رأي محاميها، ذاتُ تاريخ قديم ومستمرّ بدأ قبل الإسلام بكثير عندما نزحتْ قبائلُ من جزيرة العرب شمالاً باحثةً عن القوت بعد سنواتٍ جفاف عجاف أو انهيار سدودٍ عظام، وانخرطتْ في الحياة السهلية والمدنية في بلاد الرافديْن والهلال الخصيب، ثم اشتدّ عودُها وتمكّنتْ بمجيء الإسلام من جزيرة العرب نفسها ومن تأسيس الدولة الإسلامية الأولى بأيدٍ عربيةٍ وتوجُّهاتٍ عربيةٍ ومطامحَ عربيةٍ. ولكنّنا مهما فتّشْنا فلن نجد لهذا التاريخ العربي المشترك وجودًا سياسيًا واضحًا. هناك فعلاً وجودٌ لدول عربية هنا وهناك، على مرّ القرون الخمسة عشر الماضية، مثل دولة الرسول والخلفاء الراشدين في جزيرة العرب، ودولة الحمدانيين في حلب، وبني الأحمر في غرناطة، ودولة الشريف حسين القصيرة العمر في بداية القرن العشرين. ولكنّ ما يُعرف اليوم بـ «العالم العربي» لم يتوحّد كلُّه إلاّ لفترة قصيرة بين نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي في القرن الثامن الميلادي. وحتى في تلك الفترة، كان العالمُ الذي يُعْرف اليوم بـ «العربي» جزءًا من دولة الخلافة الإسلامية التي ضَمّت أممًا وشعوبًا أخرى لم تعرِّفْ نفسَها أبدًا على أنّها عربية وإنْ ذاب بعضُها لاحقًا في خضمّ طغيان الهوية العربية.

خصائص مشتركة؟

وقد يقول قائل: إذا كان الواقعُ والتاريخُ السياسي لا يقدِّمان البرهانَ القاطعَ على صيرورة العروبة، فإنّ هناك الخصائصَ الثقافيةَ المشتركة والمميِّزة للشعوب التي تنتمي إلى العروبة. ولكنْ دعونا نسألْ: ما هي هذه الخصائص؟

هل الدينُ المشترك واحدٌ من هذه الخصائص؟

قطعًا لا. فالإسلام دينُ غالبية العرب، ولكنّه ليس دينَهم كلِّهم. وإذا وافقنا أنّ العروبة والإسلام مسمَّيان لهوية واحدة، كما يدّعي البعضُ في هذه الأيام، فإنّه سيتوجّب علينا أن نضمّ الفرسَ والأتراكَ والهنودَ والأندونيسيين ـ وغيرهم الكثير ـ إلى العروبة. وهذا مرفوضٌ من قِبل هؤلاء، وهم الذين يعرِّفون أنفسَهم بهوياتهم الوطنية، وغيرُ واقعيّ بطبيعة الأمر. وكذلك، وهذا أنكى، إذا وافقْنا على الهوية العربية ـ الإسلامية التي يجري التركيزُ عليها هذه الأيام، فإنّه سيتوجّب علينا إسقاطُ المسيحيين واليهود واليزيديين والصابئة وغيرهم من الانتماء إلى العروبة، وهم الذين لم يَعْرفوا لأنفسهم حتى العصر الحالي غيرَ الهوية العربية ـ وهذا إجحافٌ بحقّهم التاريخي وحقّ العروبة في آن واحد. ولا أظنّ أنّ العودة إلى المعزوفة القديمة التي رأت في الإسلام مآلَ العروبة، كما نَظّر ميشيل عفلق وغيرُه من البعثيين أو القوميين العرب، يُفيدنا في شيء؛ فلا هذه النظرية تجاوزت الدينَ في تعريف الهوية الوطنية (وهذا في رأيي مطلبٌ أساسي في عصر دولة المساواة أمام القانون)، ولا هي نجحتْ في تحييد الفروق الدينية التي استمرت في النخر في بنية الدولة التي التزمتْها لسنين طويلة.

حسنًا، إذا لم يكن الدينُ المشتركُ من الخصائص الأساسية للعروبة، فهل التراثُ المشترك إحدى هذه الخصائص؟

الجواب هنا متردّد؛ فليس هو بنعم واضحة ولا بلا صريحة. هناك قطعًا تراثٌ عربيٌّ مشترك، بعضُه تاريخي وبعضُه موضوع. ولكنّه أيضًا تراثٌ مشترك مع العديد من الأمم التي لا علاقة لها بالعروبة. فتراثُ الدول

. ناصـــــــــر الربـاط .

اللغة العربية هي الوشيجة الأولى التي تصل بين كلّ العرب، وربما الوحيدة التي تحتوي كلّ ما تمثّله العروبة

العربية المعاصرة يتقاطع ويتداخل مع تراث دول أخرى إسلامية في غالبها، مثل إيران وتركيا وإسبانيا ووسط آسيا ودول الصحراء الأفريقية خلال الفترة الإسلامية كلّها وحتى بداية القرن العشرين. بل إنّ هذا التداخل قد استمرّ حتى بعد احتلال الاستعمار الأوروبي لغالبية أراضي السلطنات الإسلامية في العصر الحديث، وبعد نشوء الدول الحديثة بحدودها الجديدة وأعلامها الجديدة وأناشيدها الوطنية الجديدة وجوازات سفرها الجديدة.

فإذا ما نظرنا إلى ما قبل الإسلام فما الذي سنجده؟ سنجد أنّ بعض البلاد العربية تتشارك مع معظم دول حوض البحر الأبيض المتوسط في التراث الكلاسيكي. فقد عاشت بلادُ الشام ومصرُ وشمالُ أفريقيا ألفَ سنة (بين حوالى ٣٣٠ قبل الميلاد و٦٤٠ بعد الميلاد عمومًا) كجزء من عالم متوسطي كلاسيكي: هيلينستي بدءًا، وروماني لاحقًا، ومسيحي بيزنطي في النهاية. وقد تفاعلت المنطقةُ مع تراثها ذاك: فأَخذتْ منه وأَعْطته، وتماهت معه، وساهمتْ في العديد من منجزاته الثقافية والأدبية والعلمية والفنية والمعمارية. بل ربما كان لأبناء المنطقة الباعُ الأطول في دفع عجلة الحضارة التي اصطلحتْ أوروبا على تسميتها بـ «الحضارة الكلاسيكية» والتي اعتبرتْها مهدَ حضارتها هي نفسِها من دون غيرها على الرغم من الدلائل التاريخية والجغرافية المغايرة. فماذا نستنتج من ذلك؟ هل العروبة كما نَعْرفها اليوم، وبحكم موطن نشأتها ونموّها، سليلةُ الكلاسيكية؟ أم أنّ بعض العرب الذين لم يشاركوا في الحضارة الكلاسيكية أكثرُ عروبةً من غيرهم الذين انتموا إليها في وقت ما؟

بالطبع لا. بالإضافة إلى ذلك، ما الذي يُمْكننا أن نستشفه من دراسة تراث البلاد العربية الأخرى التي لم تتشارك مع حوض المتوسط في تراثه الكلاسيكي؟ هل نصنّف العراقَ وفق انتمائه إلى التراث الرافدي ـ الفارسي مثلاً؟ وهل نَرْبط اليمنَ بالحبشة، أو عُمانَ بالهند، أو السودانَ بقلب القارة الأفريقية، كما تتطلّب معطياتُ الجغرافيا والتاريخ؟ لا توجد إجاباتٌ وافيةٌ عن هذه التساؤلات، ولكنّه من الواضح أنّ قضية التراث المشترك تثير من المشاكل أكثرَ مما تحلّ.

لغة مشتركة؟

لنتركْ إذن هذا السؤالَ العويصَ جانبًا وننتقلْ إلى اللغة العربية، التي يمكن اعتبارُها بحقٍّ الخاصيةَ الأساسيةَ المشتركةَ بين العرب، ووعاءَ هويّتهم الحضارية وتاريخهم المشترك بشقّيْه المثبت والمأمول. فعلى الرغم من تباين وتعدُّد لهجات أبناء الدول العربية، فإنّهم مازالوا يكتبون ويقرأون ويفكّرون بلغة واحدة. هذه اللغة، التي تسمّى اليومَ اللغةَ الكلاسيكيةَ، والتي حُفظتْ بفضل القرآن الكريم، هي الوشيجةُ الأولى التي تَصِلُ بين كلّ العرب. بل ربما كانت الوشيجةَ الوحيدةَ التي تحتوي ـ ضمن أصواتها ومعانيها ودلالاتها وذكرياتها وتاريخها وشعرها ونثرها ـ كلَّ ما تمثّله العروبةُ، وكلَّ ما جمعتْه لنفسها عبر تاريخ طويل وصعبٍ ومليء بالأحداث العظام، وكلَّ ما يُمْكنها أن تَحْمله معها في رحلتها نحو المستقبل بغضّ النظر عن قدرها.

من اللغة العربية تَنْبع العروبةُ، وهي بها موجودةٌ وحقيقيةٌ وليست فقط تاريخًا وأحلامًا. إنّها تحيا في مكانٍ ما متوسِّطٍ بين عقول وقلوب الملايين من الناس الذين يتكلّمون ويفكّرون ويغنّون ويَحْلمون ويتمتمون ويدرسون ويصلّون بالعربية في البلاد العربية وفي المهجر. ولكنّها تحتلّ مراتبَ متعددةً، وأحيانًا متخالفة، في مخيّلة وذاكرة أبنائها وفي تفاعلهم معها. فهم يُحِسّون بها من خلال تأثيرها على الكيفية التي يَنْظرون بها إلى العالم ويتفاعلون بها مع أحداثه. وهم يجدون أثرَها في مشاعرهم ومخاوفهم وآمالهم وآرائهم. وهم يَرَوْنها في تعبيرات وجوههم، وفي حركات أيديهم. وهم يَسْمعونها في نطقهم للحروف المميّزة لها والخارجة من أعماق حلوقهم، كالطاء والظاء والعين والغين والقاف ـ ولاسيّما

الضـــاد، حــرفُــهم الفــريدُ الذي لا تشاركهم فيه لغةٌ أخرى. وهم يَشْعرون بها في انسياب خطِّهم، وفي تعبيريةِ وإيقـاع شِعْرهم، وفي مـوسيـقـاهم التقليدية المستعادة والمتأوِّهة والممدودة - بانتظارها وصبرها وأملِها وتغنِّيها بالحبيب. وهم يتذوَّقونها في أكلاتهم الحـرِّيفة والدسـمـة، في حـمُّصِـهم وفلافلهم، في تبُّولتهم وبابا غنّوجهم، في كبّتـهم وطاجنِهم، في ملوخـيّتـهم وخبيزتهم، في كَبْستـهم وكُسْكسهم، وفي تمنهم ومسقوفهم، ويَشْربونها مع قـهوتهم السوداء القوية والمحمّصة والمطعّمة بحبّ الهال. وهم في النهاية يتذكّرونها أكثرَ عندما يفتـقدونها، خصوصًا في الأوقات العصيبة أو على البعد في المهجر.

انّساخ «العروبة»

في ظروف كهذه، تصبح الذكرياتُ هي البـؤرةَ التي تَنْجـمع فـيـهـا كلُّ تلك التعبيرات الصغيرة والعادية عن الهوية وعن أبعـادها الثـقـافـيـة، كـالأغـاني والرقـصـات والقـصص والملاحم والصـور القـديمة والأزياء والأكلات الشعبية وما شـابهها، ربما لتعوِّض الناسَ عن فقدان الوطن الحقيقي، أو لتَشْحن قدرتَهم على مواجهة التحدي والمحـافظة على الإحسـاس بالذات. ولكنّ الناس أنفسهم، في تلك الظروف الحرجة، يستسلمون أحيانًا لليأس، أو لذاكرةٍ ملفَّقةٍ أو مبتسرةٍ صنَعَها مرتزقون تاريخيون من ضمن منظور عقائدي في غالب الأحوال، ويَحْصرون تاريخَـهم في شـرنقـة هذه الذاكـرة الخانقة، ويَرْفضون كلّ قراءةٍ مخالفةٍ أو مكمِّلةٍ لهـا. وهذا في رأيي هو مـا حَـصَل عندمـا مُنِيت الدولُ العـربيـة بالهزائم المتتالية في النصف الثاني من القـرن العـشـرين. فـفي الأجـواء السياسية والعقائدية المحمومة التي عـاشـهـا الوطنُ العـربي إجـمـالاً في تاريخــه الحــديث، طغت الدعــواتُ المتشنِّجة إلى اتّخاذ مواقف حدّية وشـوفـينيـة، وإلى الشكّ في الآخـر ورفضه قبل الدخول في حوار معه. ونَمَتْ في هذا الجو عنجـهـيةٌ قـوميةٌ تداري جراحَ خيبتها بصـهر الفروق الإثنيـة والقـوميـة في البلد الواحـد، وأحيانًا بإلغاء حامليها والمدافعين عنها بدعوى الانتمـاء إلى الأمـة الواحدة. واتّسخَتْ سمعـةُ العروبة لتصبح مرفوضةً من بعض أبنائها، ومخذولةً من بعض منظِّريها السابقين.

نقاط مضيئة

ومع ذلك، فهناك نقاط مضيئة في العالم العربي وفي الشتـات العربي تزدهر فيهما إمكانيةُ عروبةٍ منفتحةٍ ومتحرِّرةٍ وعالميةٍ، وإنْ كانت مـا زالت في حـاجة إلى الكثـيـر من الرعـاية والاهتـمـام والإخلاص الفكري والثقافي. ولعلّ أهم هذه البؤر الثقافية والسياسية فلسطين المحتلة والجاليات العربية في الغرب. فكلا الطرفين في بداية نضاله لتعريف هويّتــه الثـقـافـيـة خـارج الإطار الجيوسياسي للعالم العربي وأدواته القمعية. وكلاهما يقف في مواجهة تحدِّيات هائلة من نوع آخر.

فـالمشـهد الثقافي العربي في أوروبا والولايات المتحدة اليوم غنيٌّ باتجاهاته الديناميكية التي تحاول الاستجابةَ لضغوط الهجرة والتمييز العنصري من جهة، والانتماء والحنين من جهة أخرى. وتَبْرز هذه الخواصُّ في أعمال الكثير من الفنانين والكتّاب والمفكّرين العرب، المهاجرين والمقيمين والمنتجين في أوروبا والولايات المتحدة. وكذلك تَبرز همومُ الوطن الأم وهمومُ التحرّر في الصحف والمجلات العربية التي تُنْشر في الغرب، وفي القنوات الفـضـائيـة التي تُبثّ بالعـــربيـــة، وفي الكتب التي تُطْبع بالعربية، وفي الأفلام السينمائية عن العـالم العـربي التي تُنْتَجُ من قِـبل سينمائيين عرب، وفي أصوات المغنّين العـرب التي تَصْـدح على مسـارح وإذاعـات بلاد الهـجـرة. يرافِقُ هذا الزخمَ الثقافيَّ العربيَّ في بلاد المهجر، حيث تتوافر حريةٌ نسبيةٌ، حضورٌ سـيـاسيٌ وتنظيـميٌ لمذاهبَ دينيـة وحركاتٍ صوفيةٍ وكنائسَ شرقيةٍ وحركاتٍ فكريةٍ وسياسيةٍ نابعةٍ من العالم العربي ومضطهَدةٍ فيه ولكنّها

. ناصـــــــــــر الربـاط .

فلسطين والشتات العربي نقطتان مضيئتان تَزْدهر فيهما إمكانية عروبة منفتحة ومتحرِّرة وعالمية

مهمومةٌ بهمومه. وكذلك الحال بالنسبة إلى دعاة حقوق الإنسان العرب، والسياسيين المبعَدين، والناشطين الدينيين والعلمانيين، والعسكريين المطرودين والمغامرين العرب، الذين سمحتْ لهم الأوضاعُ بالتعبير عن أنفسهم في أوروبا والولايات المتحدة، سلبًا وإيجابًا. كلّ هذه الإرهاصات زاخرة باحتمالات التغيير التي لم تجد لنفسها متنفَّسًا في مَنْبتها فهاجرتْ بحثًا عن النور والهواء، وأحيانًا الرزق، ولكنّها في غالبيتها مازالت مسكونةً بآلام وآمالِ الوطن الأم.

أما شعب فلسطين المحتلة فهو من خلال نضاله المستمر، الذي يتأجّج انتفاضاتٍ تراجيديةً متوالية، يسعى لأن ينتزع في أن واحدٍ حريّتَه في تقرير مصيره الوطني على أرضه، وحريتَه في رسم حداثته الخاصة به، على الرغم من وعورة الطريق إلى كلا الهدفَيْن، وعلى الرغم من المعارضة الخارجية والداخلية العنيفة التي تتشابه في بعض معطياتها ومثيلاتها في العالم العربي ككلّ. غير أنّ معاناة الاحتلال العسكري الإسرائيلي الغاشم من جهة، ومعاناةَ الاحتكاك الدائم بثقافة المستوطن اليهودي الغربي الحداثية من جهة أخرى، قد عَجَمَتا عودَ الشعب الفلسطيني – في الداخل ولكنْ في الشتات بوجه خاص – وشَحَذتا وعيَه، الأمرُ الذي أكْسب بعضًا من أفراده شجاعةَ المستميت في التعبير والاعتقاد والدفاع عن هويّتهم. هذه الأصوات، برسوخ قناعاتها بحقّها في أرضها وبانتمائها إلى هذه الأرض على الرغم من كل الضغوط الغاشمة من سلطات الاحتلال ومن سلطات الأعراف القَرْوَسطية، تَمْنحنا جميعًا، نحن الذين أُنسينا أو تناسينا، بصيصَ أمل في استمرار التواصل والتفاعل بين واقعنا وطموحنا، بين ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا، بين خصوصيّتنا وإنسانيّتنا، بين تراثنا وانتمائه الإنساني العالمي واللامحدود قبل كل شيء.

نحو هوية عربية معاصرة

هذه هي، في رأيي، المهمة الأولى التي تواجه المثقفين والسياسيين والمواطنين العرب الحداثيين اليوم في الوطن والمغترب في أن، في محاولتهم صياغةَ هويةٍ عربيةٍ معاصرةٍ ومتحرّرةٍ وواعيةٍ وعلمانيةٍ منفتحة. يجب على هؤلاء العروبيين تجاوزُ الحاضر الشوڤيني والمنغلق على ذاته، والتركيزُ على البعد الثقافي الحقّ – أي البعد المتعدّد الثقافات المنفعل والمتفاعل مع الآخر الذي خَبِرَه تاريخُنا في أغلبه وفي لحظاته المضيئة كلِّها.

لقد أَضْحتْ هذه المهمةُ أكثرَ حرجًا وأهميةً بعد هجمات الحادي عشر من أيلول على واشنطن ونيويورك، تلك الهجمات التي يبدو أنّها عَمّقتْ من التضادّ المستشري ما بين الشرق العربي بوجه خاصّ، والمسلم بشكل عامّ، من جهة، والغرب التكنولوجي ومدعّي العلمانية سياسيًا وحقوقيًا، والذي ما زال ثقافيًا مسيحيًا – يهوديًا في دخيلته، من جهة ثانية. ولا أعتقد أنّ مقارعة الاستعمار الأميركي الجديد الذي أَفْرزته هجماتُ الحادي عشر من أيلول، أو الإسرائيلي القابع على صدر العالم العربي منذ ١٩٤٨، تَكُون باقتباس أدواته العنصرية أو التمييزية. بل إنّ الطريق الأمثلَ يكون في تدفُّق الحوار الثقافي والسياسي والاجتماعي في العالم العربي وخارجه، هذا الحوار الذي تَرَاجَعَ الدورُ العربيُّ في المساهمة فيه وإذكائه تراجعًا كبيرًا في العقود الأربعة الأخيرة، بحيث أصبحت الثقافةُ العربية هامشيةً فعلاً، لا على الصعيد العالمي – وهذا هاجس كبير ولكنّه مفهومٌ تاريخيًا بسبب سطوة الفكر الغربي – ولكنْ أيضًا على الصعد الإسلامية والآسيوية – الأفريقية والعالمثالثية، أي الدوائر الثقافية الثلاث التي تَنْتمي إليها الثقافةُ العربية والتي يُمْكنها نظريًا أن تكون في مراكز العقْد منها بفضل انتشار اللغة العربية وتغلغلها في ثقافات شعوب مختلفة ونتيجةً لتشابه الماضي القريب والآمال والمآل.

ومع ما يبدو اليوم كأنّه سيادةٌ للمدرسة الفكرية النيو ـ محافظة والمؤدلجة في خضمّ انتصاراتها الآنية ومن خلال تموقعها الحالي في قلب صناعة القرار في الولايات المتحدة نفسها من جهة (خاصةً مع التركيبة الثانية للرئيس جورج دبليو بوش) وفي العديد من مواقع الحكم العربية وغياهب الأحياء المكتظة والمهيضة في العالمين العربي والإسلامي أو في تخوم جبالهما الوعرة من جهة أخرى، فإنّ الفكرة العامة التي تمثّلها عبارةُ صموئيل هنتغتون المسرحية «صراع الحضارات» أوهى بكثيرٍ فكريًا وتاريخيًا ممّا تدّعي. فالتاريخ، وعاءُ التجارب الإنسانية الواسع والدائم، لا يحبّ التضادات الحدّية الثابتة بين الشعوب والأقوام والثقافات والحضارات، بل هو يقوّضها على أوهامها كلما شمختْ راسخةً متباهيةً، ويفتُّ من اكتمال هيأتها كلّما استمرأتْ ثباتَها وديمومتَها لكي يفتِّق حدودَها ويجعل التشابهَ والتكاملَ والاندياحَ المتبادلَ بين الثقافات المختلفة ـ متجابةً كانت أو متباغضةً ـ معيارَ حركته وعلامةَ تدفُّقه وعنوانَ واقعه. فالثقافات تتعارف وتتقاطع وتتبادل التأثيرَ باستمرار. ولعلّ هذه هي حقيقة التاريخ الأولية والدائمة التي لا تَطْغى عليها أيُّ حقيقة أخرى. ولا يوجد أصلاً تضادٌّ كاملٌ بين الحضارات أو الثقافات في التاريخ، اللهم إلاّ تلك التي لم تتعارفْ وتتقاطعْ بسبب بعد المسافة واستحالةِ المواصلات، وبالتالي لا يُمْكنها أن تكون متضادةً تعريفًا وواقعًا. أما تلك الحضارات التي تعارفتْ وتعايشتْ وتحاربتْ وتصالحتْ وتقاطعتْ وتبادلت المعرفةَ والسلعَ والناسَ والأفكارَ، فهي ـ بحكم تقاطعها في الزمان والمكان والعقائد ـ لم تتمكّن من المحافظة على وَهْم تضادِّها إلاّ في اللحظات العويصة عندما كانت هويتُها وكينونتُها مهدَّدتيْن بالذوبان والاختفاء. وحتى في تلك اللحظات القصيرة لم يكن التضادُّ الحدّيّ أكثرَ من وهمٍ سطحي استعمله المؤجِّجون العقائديون ـ من ساسة ومنظِّرين وعسكريين في كلا الطرفين ـ للمحافظة على امتيازاتهم أو لكونهم قد ابتدأوا يصدِّقون رسالةَ «النقاء» العرقي والحضاري أو الديني التي لفّقوها أساسًا لأنّها أسهلُ على التصديق، أو لأنّهم اقتفَوْا خطى مفكّرين سياسيين أكثرَ منهم فاشيةً وانغلاقًا وَعَدوا شعوبَهم بالنصر والسيطرة، وفي غالب الأحوال لم يَجْلبوا لها سوى الدمار والخراب وسوء السمعة. وما حملاتُ الإعلام المكتوب والمرئي والمسموع المحمومة والعنصرية اليوم، أو الحروب والنزاعات والتحالفات الدولية والعمليات العسكرية أو «التخريبية الإرهابية» والتفجيرات والاغتيالات والغارات الجوية والاعتقالات التي أصبحتْ على ما يَبْدو ديدنَ العلاقة ما بين الغرب والعرب، إلاّ الافرازاتُ العلميةُ الناتجةُ من قبول التضادات القومية أو العرقية أو الدينية الحدية كحقائقَ تاريخيةٍ وكواقعٍ معيشٍ وحتمي ـ وما هي بذلك.

بوسطن

«هلا والله، هذا من جماعتنا!»

العشائرية السياسية والاقتصادية في الغرب

. فيصل القاسم * .

لا تنخدعوا!

كثيرًا ما نَسْمع أو نردِّد عبارات من قبيل: «هذا الرجل من جماعتنا» أو «هذا من رَبْعنا.» لكنْ مخطئٌ تمامًا مَنْ يعتقد أنّ هذه الكليشيه محصورةٌ بثقافتنا العربية العشائرية. فالحقّ أنّ ظاهرة المحسوبية، وحتى الواسطة، ليست حكرًا علينا أبدًا؛ بل قد تكون أقلَّ استفحالاً وتجذرًا في مجتمعاتنا ممّا هي عليه في المجتمعات الأوروبية والأميركية التي تدّعي الانفتاحَ والتسامحَ والتعدديةَ.

كلُّنا يعرف أنّ النظام الاقتصادي السائد في الغرب هو النظام الرأسمالي، الذي يعتمد أساسًا على الفردية الضيقة والاحتكارية الحصرية. وقد أنتجت الرأسماليةُ العديدَ من الجماعات السرية المنغلقة والخطيرة: فعصابات المافيا مثلاً لا تضاهيها أيّةُ عشيرةٍ أو قبيلةٍ عربية من حيث الترابط والتماسك والتقوقع، وهي وُجِدتْ أولَ ما وُجِدتْ في أوروبا وأميركا لا في الوطن العربي أو العالم الإسلامي. ولا ننسى أيضًا المحافلَ الماسونيةَ التي تعتمد على العصبية والتآزر السري ومداراةِ أعضائها بعضهم البعض وتفضيلهم بعضهم لبعض على بقية بني البشر. وهل نسينا أيضًا ذلك الشعارَ المافيوي الشهير الذي رفعه الرئيس بوش: «مَنْ ليس معنا فهو ضدنا»؟ ومن ثم، أرجوكم أن لا تنخدعوا بما يُسمى بالنزاهة أو المهنية أو الموضوعية أو الانفتاح أو حتى الديمقراطية الغربية، وأن لا تَبدوا عفيفين أو موضوعيين أو حياديين أو منفتحين أكثرَ من اللازم عندما تواجهون شخصًا أوروبيًا أو أميركيًا ـ سياسيًا كان أمْ تاجرًا أمْ رجلَ دين. وهاكم بعض الأمثلة الصارخة على المافيوزية الغربية في الإعلام والسياسة والاقتصاد.

العشائرية الأميركية في السياسة

صحيح من الناحية النظرية أنّ الرئيس الأميركي وأعضاءَ الكونغرس الأميركي يَصِلون إلى سدّة الحكم والقيادة من خلال الانتخابات. وصحيح، نظريًا أيضًا، أنّ وسائل الإعلام الأميركية تبدو ظاهريًا مستقلةً عن الدولة. وصحيح أيضًا أنّ الشركات الأميركية قد تبدو لنا متحررةً من سطوة البيت الأبيض. لكنّ الأمور ليست بهذه البساطة.

فالدولة الأميركية أقربُ إلى شركة عائلية أو قبلية منها إلى الدولة الديموقراطية المزعومة، كي لا نقول إنّها أقربُ إلى «محافل» متعاضدة أو مساهِمة. فلو نظرنا إلى الفريق المقرَّب من الرئيس بوش لوجدنا أنّهم لم يصلوا إلى مناصبهم بفضل عبقريتهم النادرة، بل بفضل علاقاتهم ومصالحهم واتصالاتهم وقربهم من الرئيس. وكي لا يكون كلامُنا مجردَ تنظير، فلننظرْ إلى الدائرة التي تحيط بالرئيس الحالي جورج بوش. فوزيرة الخارجية كونداليسا رايس كانت شخصية مهمة في شركة «شيڤرون» النفطية، إلى حدّ أنّ الشركة كرّمتْها (عندما خرجتْ منها لتصبح مستشارةً للرئيس) بإطلاق اسمها على إحدى كُبْريات ناقلات النفط العملاقة. أما نائب الرئيس دِكْ تشيني فكان يَعْمل في أهم شركة مختصة في صناعة أنابيب النفط في أميركا، وهي شركة «هاليبيرتون» العملاقة التي كرّمته أيضًا عندما خَرَجَ منها بإكرامية نهاية الخدمة التي بلغ قدرُها أربعةً وثلاثين مليون دولار فقط لا غير. حتى وزير الداخلية الأميركي كان رئيسًا لشركة نفط قبل أن يأتي إلى واشنطن. أما مبعوث الرئيس الخاص إلى أفغانستان فقد كان مستشارًا كبيرًا في «يونيكال،» أكبرِ شركة نفطية في أميركا، وهي التي كان يعمل فيها حميد قرظاي قبل أن يصبح أيضًا رئيسًا لأفغانستان التي غَدَتْ بدورها ممرًا لخط أنابيب النفط الأميركي القادم من بحر قزوين. وعندما وَقّعتْ شركةُ «يونيكال» مذكّرةَ تفاهم مع الجهات المعنية لتمرير خط أنابيب من

---

* ـ إعلامي عربي. مقدِّم برنامج «الاتجاه المعاكس» في قناة الجزيرة، قطر.

تركمانستان إلى باكستان عبر أفغانستان، كان ذلك نيابةً عن عدد من الشركات، من بينها: «إنرون» و«أموكو» و«بريتِشْ بيتروليوم» و«شيفرون» و«إكسون» و«موبيل.» أما الذين توصّلوا إلى تلك الصفقة فكانوا دِكْ تشيني وزير الدفاع السابق نائب الرئيس الحالي، وجيمس بيكر وزير الخارجية السابق، وبرينت سكوكروفت مستشار الأمن القومي السابق لدى الرئيس بوش الأكبر. وبيكر وتشيني، تحديدًا، هما من كبار العاملين في المجال النفطي. والمدهش أنهم كلّهم خَدَموا في إدارة الرئيس السابق. وهل نسينا أنّ بوش وأفرادَ عائلته قد جمعوا ثروتَهم الهائلةَ من تجارة النفط، وأنّ الرئيس بوش الأكبر عمل مستشارًا في شركة «كارلايل» النفطية الكبيرة كمعظم الوزراء في الإدارة الأميركية الحالية؟ وهل لاحظتم أنّ الشركات التي دَعَمت الرئيس بوش في حملته الانتخابية كانت صاحبة النصيب الأكبر من عقود إعادة إعمار العراق، إذ تم توزيعُ الصفقات والعقود على الأصدقاء والمقرَّبين ـ كلٌّ حسب قربه وخدماته للرئيس؟ ويجب أن لا ننسى أيضًا طريقةَ اختيار المرشحين لمنصب الرئاسة الأميركية: فالذي يختار المرشّح ويَطْرحه للانتخابات جماعةٌ محدودةٌ جدًا لا يَعْرف غيرُ اللّه عزّ وجلّ أهدافَها ومشاريعَها، لكنْ لا شكّ أبدًا في أنّها تختار مَنْ يَخْدم ويمثّل مصالحَها بالدرجة الأولى والأخيرة. لهذا يرى الكثيرون أنّ الهدف الرئيسي من اختيار جورج بوش الابن لدخول الانتخابات جاء لأغراض **نفطية** بالدرجة الأولى؛ فقد أرادوا منه تأمينَ نفط بحر قزوين من خلال احتلال أفغانستان والسيطرة على ثاني أكبر احتياطي نفطي في العالم، ألا وهو مخزون العراق، وذلك أيضًا عن طريق الاحتلال. إذن، هناك أهداف محددة جدًا وضيقة جدًا من وراء تعيين هذا الشخص لا ذاك في منصب معين. ولا شكّ أنّ الجماعة أو العُصبة التي تقوم باختيار شخص ما لمنصب ما في أميركا تَسْتخدم بينها وبين نفسها عبارةَ: «هذا من جماعتنا، ديروا بالكم عليه!»

ولا داعي للتذكير كيف يصل أعضاءُ الكونغرس إلى مناصبهم. فمن المعروف أنّ الوصول إلى البرلمان في بلاد العسل والحليب هو عملية تجارية بامتياز، ويجب أن يُنْفِقُ مَنْ يبتغيها مئات الملايين من الدولارات قبل أن يضع رجلَه على عتبة الكونغرس. وبالتالي فإنّ الجهة أو الشركة التي تموّل حملة أيّ عضو لا بدّ وأن تحظى بدعمه ودفاعه في الكونغرس عنها وعن مصالحها. وقد حدّثني شخص عربي من الحزب الديموقراطي الأميركي كيف انخرط وبَرَزَ في صفوف الحزب، لكنْ ليس بسبب عبقريته السياسية بل بفضل توصية عليا جاءت من خلال مكالمة هاتفية أجراها قياديٌّ نافذٌ مع فرع الحزب في المدينة التي يقطن فيها أخونا العربي.

ومؤخّرًا صَدَر كتابٌ جديدٌ في أميركا بعنوان: **أسرةٌ حاكمةٌ أميركية: الأرستقراطية والثروة وسياسات الخداع في منزل آل بوش** لمؤلفه كيفِن فيليبس، الجمهوري السابق، يَكْشف أسرارًا تَجْعلنا نترحم على القبائل والعشائر والعوائل العربية الحاكمة. ففي هذا الكتاب يقوم المؤلف بتغطية تاريخية للأجيال الأربعة الأخيرة من آل بوش، التي صعدتْ درجات سلّم النفوذ والسلطة منذ الحرب العالمية الأولى، ونجحتْ في التغلغل في عمق مؤسسة الحكم الأميركية. ويسلّط المؤلِّف في هذا السياق أضواء كاشفة على الأنساق العليا في مؤسسة السلطة الأميركية، والطرائق التي يتم بها نسجُ خيوط العلاقات والمصالح بين أفرادها، والآليات التي يتحوّل بعدها هؤلاء الأفرادُ إلى مسؤولين وصنّاع قرار يتحكّمون في مصائر البلاد. وهو يقول إنّ قوة هذه الشبكة من العلاقات المترابطة المتغلغلة كخيوط العنكبوت في بنية السلطة الأميركية ليست مستمدة من قوة العائلات التي ينتمي إليها هؤلاء الأفرادُ أو من ثرائها الفاحش فقط، بل مستمدة ـ بالإضافة إلى ذلك، وربما قبل ذلك ـ من العلاقات التي تُنشئها تلك العائلاتُ مع الأجهزة والمؤسسات التي تدير دفّة الأمور، أو تؤثّر بشكل

لا تَنْخدعوا أيُها العرب بالغربيين؛ فهم ليسوا أقلّ عنصريةً ومافيوزية منكم إنْ لم يكونوا أكثر!

مباشر أو غير مباشر في مجريات السياسة الداخلية والخارجية في الولايات المتحدة الأميركية. ويقول المؤلِّف إنّ عائلة بوش، التي يعرفها معظمُ الأميركيين من خلال الصور الجماعية التي يتمّ نشرُها من حين إلى آخر لأفراد العائلة، وتضمّ الأجدادَ والجدات والأحفادَ والحفيدات، أو تُظْهر بعضَ أفرادها المعروفين - وعلى رأسهم الرئيسُ ووالدُه بالطبع - وهم يرتدون ملابسَ رعاة البقر في مزارعهم الريفية الخاصة، هي واحدةٌ من تلك العائلات التي كانت حاضرةً على الدوام بالقرب من مراكز القوة الاقتصادية والسياسية في أميركا عبر أجيالها الأربعة الأخيرة، حتى تحولّتْ إلى نوع من العائلات الحاكمة التي لا تختلف عن العائلات المماثلة الموجودة في مناطق أخرى من العالم.

ويذهب المؤلف أيضًا إلى أنّ تاريخ العائلة كله مَشُوب بالغموض وبالخداع المحسوب. ولكنّ ذلك الخداع لم يستطع أن يُخفي الخيوطَ التي مدّتها مع كافة الجهات التي تشكّل الجهازَ العصبيّ للدولة الأميركية، مثل وكالة المخابرات المركزية الأميركية، وشركات النفط العملاقة، والمجمّع الصناعي الأميركي، وجامعة ييل، ووول ستريت (حيّ المال والأعمال في أميركا)، ومؤسسة نوّاب الرئيس، ومؤسسة الرئاسة في النهاية.

ويحاول المؤلِّف الربطَ بين عائلة بوش وبين غيرها من العائلات الأرستقراطية العريقة في أوروبا. فيشبّه عودةَ آل بوش إلى سدة الرئاسة بعد ثماني سنوات من الانقطاع بعودة آل ستيوارت إلى دائرة النفوذ في بريطانيا في القرن السابع عشر، واستعادةِ أسرة البوربون الفرنسية لنفوذها في فرنسا عام ١٨١٤ بعد أن أطاحت بها الثورةُ الفرنسية من الحكم قبل ذلك التاريخ بخمسة وعشرين عامًا. ويتوصّل الكاتب إلى أنّ عائلة بوش قد قامت على نحو منهجي باستخدام إمبراطوريتها المالية وإمبراطوريتها الاجتماعية للوصول إلى البيت الأبيض، على نحو يَضْرب جوهرَ فكرة «الديموقراطية الأميركية» في مقتل، ويَجْعل «الآباء المؤسِّسين» للولايات المتحدة يتململون في قبورهم.

وإذا كان ربُّ البيت للطبل ضاربًا، فشيمةُ كلّ أهل البيت الرقصُ إذنْ. فالحال أنّ الشللية تبدأ من أعلى إلى أسفل، بحيث تصبح كلُّ المؤسسات والهيئات الأميركية المزعومة بُؤَرًا للمصالح المشتركة والعصبيات المغلقة. فهناك معاهد ومراكز في أميركا لا يُرى فيها سوى أشخاص من طينة واحدة، كي لا نقول من دين أو طائفة واحدة. وغالبًا ما تَصْدع تلك المراكزُ والمعاهدُ رؤوسَنا بكذبة الموضوعية والنزاهة والتنوع، في حين يكون أعضاؤها مختارين بعناية فائقة من اتجاهٍ ولونٍ محددَيْن. وكم تفاجأتُ عندما وَجدتُ أنّ الأغلبية العظمى في بعض مراكز البحث والاستشارة الخطيرة في أميركا هم من اليهود دون غيرهم: فالمدير يهودي، وسكرتيرتُه يهودية، ونائبُه يهودي، ومستشارُه يهودي، ومعظمُ منسوبيه من اليهود. وينطبق الأمرُ ذاتُه على المعاهد الأخرى التي تجد أعضاءها كما لو أنّهم مبرمَجون كالكومبيوتر ليُنْتجوا شيئًا واحدًا محدّدًا من الفكر والمعرفة والسياسة. ولعلّ المراكز التي أنشأها «المحافظون الجدد» في الأعوام الأخيرة مثال ساطع على ذلك.

وما ينطبق على الداخل الأميركي يكاد ينطبق حرفيًا على التعامل مع الخارج. فقد قُيِّض لي ذات مرة أن أَحْضر مؤتمرًا تنظِّمه الولاياتُ المتحدة في إحدى الدول العربية حول العلاقة بين أميركا والعرب. وكم كانت صدمتي كبيرةً عندما اكتشفتُ أنّ معظم المشاركين والمدعوِّين من العرب إلى المؤتمر كانوا تقريبًا من صنف واحد لا شريك له؛ فمعظمهم - إنْ لم نقل كلّهم - كانوا من أنصار الولايات المتحدة وسياساتها في المنطقة. حاولتُ أن أجد بعضَ الأصوات المعارضة داخل المؤتمر، فلم أجد إلاّ واحدًا متذبذبًا ربما دَعَوْه لحضور المؤتمر لكي يسدّوا أفواهَ الصحفيين الطفيليّين من أمثالي عندما يسألونهم عن كون المشاركين من لون

واحد تقريبًا فيجيبونهم بالقول: «هذا غير صحيح، ألا ترون في المؤتمر فلانًا المعروفَ بانتقاداته للولايات المتحدة؟» يا الله كم كانت عمليةُ اختيار المشاركين في ذلك المؤتمر دقيقةً ومرتّبةً ومحكمةَ الإغلاق! لم أستطعْ طبعًا قمعَ فضولي، فسألتُ أحد الصحفيين: «أين فلان الفلاني المعروف بعدائه الشديد للسياسات الأميركية في العالم العربي؟ لماذا لم يدعوه إذا كانوا يريدون التحاورَ مع العرب حول مستقبل العلاقات مع أميركا؟ أليس الحوار، كالسلام، بين الأعداء والمتخاصمين، لا بين الأصدقاء والحلفاء؟ أين الجماعة الفلانية ذات الشعبية الهائلة في العالم العربي، ولماذا لم تحضر المؤتمر؟ لماذا دعوا إلى المؤتمر بعضَ النَّكِرات التي لم يَسْمع بها إلاّ بعضُ العرب؟ على مَنْ يضحكون؟» والأنكى من كل ذلك أنّ زميلاً كان يحاول أن يُعِدّ برنامجًا إذاعيًا خلال المؤتمر يَجْمع بين عدد من الأميركيين والعرب، فتدخَّل منظِّمُ المؤتمر الأميركي ليَقْترح عليه حتى أسماءَ الأشخاص من الطرف العربي، فردّ عليه زميلي قائلاً: «أرجوك أن تختار ممثِّلي الجانب الأميركي واتركْ لي اختيارَ ممثلي الجانب العربي.» لكنّ صاحبنا الأميركي لم يستسغ ذلك الاقتراح كثيرًا؛ فهو يريد أن يَفْرض على البرنامج أسماءَ المتحدِّثين العرب كي يكون البرنامجُ في اتجاه واحد يَخْدم وجهةَ النظر الأميركية فقط. في تلك اللحظات تذكرتُ عبارةَ نيكسون الشهيرة عندما سأله أحدُ الصحفيين عن دعم أميركا المطلق لبعض الطغاة في أميركا اللاتينية كالديكتاتور الفلاني، الذي وصفه الصحافيُّ للرئيس بأنّه أسوأ من أولاد الزنا، هذا في الوقت الذي تتشدق فيه الإدارةُ الأميركية بشعارات حقوق الإنسان والديموقراطية. فأجابه الرئيس نيكسون بعنجهية وسخرية واضحتين: «صحيح أنّ الديكتاتور الفلاني قد يكون ابن زنا، لكنّه ابن الزنا بتاعنا» أو بالأحرى «من جماعتنا.» هلا، والله!

الشللية الأميركية في الإعلام

لما كادت وسائل الإعلام الأميركية أن تكون مملوكةً لبضع عائلات فقط، فإنّه لا بدّ في النتيجة من أن تكون عائليةً وعشائريةً على طريقتهم. فمعظم وسائل الاتصال والدعاية في أميركا، من إذاعات وتليفزيونات وصحف ومجلات ودُور إنتاج إعلامي وترفيهي، مملوكةٌ لعائلات ثريّة جدًا داخلة في تحالف عضوي مع المؤسسات الحاكمة. لهذا تراها تردِّد ما يقوله البيتُ الأبيض ومشتقاتُه بشكل ببغائي. لا بل إنّه من الصعب جدًا التمييز بين تليفزيون وآخر من حيث السياسة التحريرية، إذ تبدو كلُّ التليفزيونات كما لو أنّ لها رئيسَ تحرير واحدًا. ويلاحِظ المراقبُ في السنوات العشر الأخيرة أنّ الشركات الأخطبوطية التي تَمْتلك وسائلَ الإعلام تتمركز وتضيق أكثر فأكثر إثر حصول اندماجاتٍ فيما بينها، حتى لم يعدْ عددُها يتجاوز الأربعة، نشاطاتُها الأساسيةُ لا علاقة لها بالإعلام، كما يقول الخبير الإعلامي الدكتور أسعد أبو خليل. وهذا الأخير يَسْتشهد بكتاب عن احتكار الإعلام يقول فيه مؤلِّفُه إنّ شركةَ جنرال إلكتريك ـ وهي شركة تعلن عن نشاطها في مجال الكهرباء وتَمْتلك شركةَ أم. بي. سي التليفزيونية وشركاتٍ مطبوعات ـ لا تعلن للمشاهدين أو حتى للقراء أنّها شركة صناعة **تسلّح** أيضًا: لا بل إنّ ما يسمّى بـ «الحافز النووي،» وهو الوسيلة التي تؤدي إلى انفجار القنبلة النووية، يُصنع في مصانعها. وانطلاقًا من هذه المعلومة يصبح من البدهي التساؤلُ عن موقف الخط التحريري لقناة أم. بي. سي من مسائل الإنفاق الهائل والمتزايد في الولايات المتحدة على التسلح. فهل سيناهض تليفزيونُها سياساتِ كبح التسابق النووي مثلاً؟ هل سيكون حرًا ومستقلاً ونزيهًا وموضوعيًا عندما يتعلق الأمرُ بمصالح تلك الشركة واهتماماتها؟ وكيف يكون الإعلامُ حرًا في أميركا أصلاً إذا كان مملوكًا ويَخْدم جهاتٍ معينةً، أو بالأحرى دوائرَ مغلقةً صاحبةَ مصالح محددة؟

يا ليت حققْنا رُبْعَ ما حقّقته الديموقراطية الغربيةُ «القبليّة» ولا ضيرَ وقتها أن نعاقر بعض مساوئها!

ليست شركة جنرال الكتريك هي الوحيدة التي تملك وسائل إعلام؛ فالعديد من الشركات الصناعية والعسكرية الكبرى تَمْتلك صحفًا ومجلات وتليفزيونات ودُورَ نشرٍ كبيرةً. بعبارة أخرى، فإنّ مَنْ يدير السياسةَ والاقتصادَ والإعلامَ في أغلب الأحيان هي الجهةُ ذاتُها، وهي ـ كما قلت ـ مرتبطة حتى أذنيها بالمؤسسة الحاكمة. لهذا لا تتفاجأوا مثلاً إذا اكتشفتم أنّ ريتشارد بيرل، مستشار وزارة الدفاع الأميركية وأحد مخططي الغزو الأميركي للعراق، يَمْتلك أسهمًا في صحيفة **الديلي تلغراف** البريطانية. وما أدراك ما **الديلي تلغراف**: إنّها، تلك الصحيفة التي نشرتْ تقريرًا كاذبًا حاولتْ فيه تشوية سمعة النائب البريطاني الشهير جورج غالاوي باتهامه بقبض أموال طائلة من الرئيس العراقي المخلوع صدّام حسين، لا لشيء إلاّ لأنّه عارض ـ بشدة ـ الحربَ على العراق. وتبيَّنَ فيما بعدُ زيفُ ادّعاءات الصحيفة التي وَجدتْ نفسَها مضطرةً إلى الاعتذار لغالاوي، الذي رفض اعتذارها وقال: «إنّ المبالغ التي لم أتقاضاها من صدام سأتقاضاها من **الديلي تلغراف** كتعويضٍ منها لي على تشويه سمعتي زورًا وبهتانًا!»

كم كنّا نأخذ على الصحفيين العرب ارتباطَهم بأجهزة الأمن والمخابرات في دولنا، حتى اكتشفْنا مدى عمق العلاقة بين كبار الصحفيين الأميركيين وأجهزة الاستخبارات والدوائر السياسية في بلادهم. لهذا علينا أن لا نتفاجأ عندما تقوم إحدى كبريات الصحف الأميركية بتغيير عنوانها الرئيسي بعد اتصالٍ من جهة ما. ولا تغرّنَّكُم شعاراتُ الإعلام الحرّ التي تُمْطرنا بها أميركا؛ فلكلّ جماعةٍ صحفُها ومجلاتُها وإعلاميوها وصحفيوها، وللبيت الأبيض رجالُه الأوفياءُ في المجال الإعلامي. ولا تتفاجأوا إذا سمعتم مسؤولاً أميركيًا يقول عن هذا الصحفي الأجير أو ذاك إنّه «مِنْ رَبْعنا.» وهذا ينطبق على الداخل والخارج على حد سواء. فهناك صحفيون عرب «محسوبون» شحمًا ودمًا على الأميركيين، وهم الأَوْلى بالرعاية من غيرهم. لهذا مثلاً لا ترى إلاّ صنفًا محدّدًا من الصحفيين العرب في حفلات الاستقبال والنشاطات والفعّاليات الأميركية في الخارج. لا عجب، إذن، أن أصْدرتْ وزارةُ الدفاع الأميركية قبيل غزو العراق تحذيرًا خطيرًا للصحفيين الذي كانوا يودّون تغطية الحرب قالت فيه إنّ كل مَنْ لا ينضوي تحت العباءة الإعلامية الأميركية معرّضٌ للقتل لأنّ «طائراتنا» ستضرب كلَّ صحفي تراه خارج «دائرتنا» أو بالأحرى غيرَ منظّمٍ أو مشمولٍ في «لوائحنا.» بعبارة أخرى، كان ينبغي على الصحفيين ـ حسب النظرة الأميركية الشللية ـ أن يكونوا معنا أو ضدنا. وقد شاهدنا كيف تم قصفُ مكاتب إعلامية لمجرد أنها كانت تنقل وجهةَ نظر غير مستحبة للجانب الأميركي. وقد شاهدنا أيضا ظاهرةً خطيرةً جدًا أثناء الحرب ألا وهي ظاهرة «الصحفيون المرافقون،» أي الذين كانوا يغطُّون الحربَ مِنْ على ظهر البوارج والناقلات وربما الطائرات الأميركية. لا عجب، والحالة هذه، أنّ منظّمةً مثل «مراسلون بلا حدود» صنّفت الولاياتِ المتحدةَ في الدرجة الثامنة عشرة بين الدول مِنْ حيث توافرُ الحرية الإعلامية، بعد كوستاريكا! كيف لا وأولادُ المسؤولين الأميركيين هم الذين يديرون المصالحَ الإعلامية. ولا تتفاجأوا إذا اكتشفتم أنّ مايكل پاول، ابن وزير الخارجية السابق كولين پاول، هو رئيس لجنة الاتصال الفيدرالية، وهي أشبهُ بوزارات الإعلام لدينا إنْ لم تكن أسوأ ـ فهي الإدارة المنظِّمة لشؤونِ وشجونِ كلّ ما يتعلق بالإعلام المرئي والإذاعي في البلاد. وبالتالي يخطئ مَنْ يظنّ أنّه لا رقابة في الولايات المتحدة. فهذه اللجنة على سبيل المثال هي التي تحدِّد ما هي الكلمات النابية المسموح استعمالها من قبل التليفزيونات والإذاعات، وفي أيّ وقت من اليوم. يا للنزاهة والحيادية الإعلامية!

بريطانيا ليست أفضل!

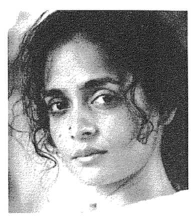
وما يَنْطبق على أميركا قد ينطبق على بعض الدول الأوروبية مثل بريطانيا، ذات التشابك والترابط الخطيرَيْن في المصالح والولاءات والعلاقات الشخصية. فبالرغم من تشدّق بريطانيا بأنّها صاحبةُ أقدم برلمان في الغرب، إلاّ أنّها ما زالت تُدار بعقلية عائلية أو فئوية على أساس الحسب والنسب والمصالح. لا عجب، إذن، أن قام الإعلامي البريطاني الشهير جيرامي باكسمان بتأليف كتاب هام جدًا بعنوان **مَنْ يحكم بريطانيا؟** شَرَحَ فيه ترابطَ الدوائر الضيقة التي تُمْسك بزمام القرار السياسي والاقتصادي والإعلامي في البلاد. فقد كَشَفَ مثلاً كيف أنّ ابن أحد اللوردات كان وزيرًا، وكانت زوجتُه مديرةَ مكتب رئيس الوزراء، وقريبٌ له كان في منصب المدير العامّ لهيئة الإذاعة البريطانية. ولا تتفاجأوا إذا اكتشفتم مثلاً أنّ خريجي جامعات وكليّات كامبريدج وأكسفورد وساندهيرست العريقة يسيطرون على مقاليد الحياة السياسية والعسكرية والاقتصادية في البلاد. وقد حدّثني أحدُ خرّيجي كامبريدج ذات مرة قائلاً: «نحن خرّيجي كامبريدج لا نَخْشى على مستقبلنا بعد التخرج؛ فوظائفنا مضمونةٌ سلفًا» ـ لكنْ ليس لأنهم دائمًا الأكفأ والأفضل بل لاعتبارات المحسوبية والولاء والعقليات. وقلّما تجد مسؤولاً كبيرًا في بريطانيا ليس متخرجًا من تلك الجامعات التي كان دخولُها مقتصرًا على شرائح معينة، تمامًا كما كان ومايزال دخولُ «مدرسة الإدارة» في فرنسا ـ مثلاً ـ مقتصرًا أيضًا على نوعية معينة من الأشخاص. وكم كنتُ أضحك عندما أرى أنّ ابنة مسؤول بريطاني كبير قد أصبحتْ وزيرةً أو وكيلةَ وزارة، وأصبح زوجُها شخصًا مهمًا في إدارة ما، لا لشيء إلاّ لكونهما ينتميان إلى عائلة أو دائرة معينة أو نادٍ خاص لا يدخله إلا المختارون. وقد فضح الكاتب المسرحي البريطاني الشهير جون مغرات تركيبةَ المجتمع البريطاني عندما أنشأ فرقةً مسرحيةً أَطْلَق عليها اسم «سبعة على سبعة وثمانين،» وكان يَقْصد بذلك أنّ سبعةً بالمائة من البريطانيين يملكون سبعةً وثمانين بالمائة من الثروة. إنّها شبكة مرعبة من العلاقات والمصالح التي لا تختلف كثيرًا عن صفقات المافيا والعشائر والقبائل والعوائل. إنّها المحسوبية في أبشع صورها.

أسوأ ما عندهم!

كيف تختلف الأنظمةُ الأميركية والأوروبية بعد كل ذلك عن النظم العائلية والعشائرية والطائفية السائدة في بلداننا العربية، حيث تُمارَسُ الشلليةُ بامتياز وتستأثر عشيرةٌ أو قبيلةٌ أو طائفةٌ أو عائلةٌ أو جماعةٌ بكل شيء تقريبًا؟ لا تنخدعوا أيُّها العربُ كثيرًا بالغربيين؛ فهم ليسوا أقلَّ عنصريةً ومافيوزيةً منكم إنْ لم يكونوا أكثر. وهم ليسوا أرحم منكم عندما يتعلق الأمرُ بحماية امتيازاتهم؛ فهم مستعدون أن يُحرقوا الأرضَ وما عليها عندما يهدِّد أحدٌ مصالحَهم.

طبعًا لا أريد أن يَفْهم أحد من كلامي أنّني أؤيد الطريقة المتحجّرة والمتخلّفة والمتعفنة التي تُدار بها دولُنا العربية على أساس المحسوبية الشنيعة لمجرد أنّ الغربيين يعملون بالمبدإ ذاته؛ فقد سَبَقُنا هؤلاء بالرغم من ذلك بسنين ضوئية في كل المجالات. وكما قال تشيرتشل ذات مرة: «قد يكون النظامُ الديموقراطي الغربي سيئًا للغاية، لكنّه أفضل الموجود.» ولا شكّ أنّ تشيرتشل كان يَعْرف أنّ المحسوبية والشللية والعنصرية والعشائرية بمختلف أنواعها هي من آفات ذلك النظام. فيا ليت حقَّقْنا ربعَ ما حققته الديموقراطيةُ الغربيةُ «القَبَليةُ،» ولا ضيرَ وقتَها أن نعاقِرَ بعضَ مساوئها ومساوئهم القبيحة. لكنّنا، للأسف الشديد، لا نضاهيهم إلاّ في أسوإ ما عندهم، كما فعلنا ونفعل دائمًا. هلا والله!

قطر



في ٧ تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠٠٤ ألقت الكاتبة الهندية الكبيرة أروندات روي Arundhati Roy خطاباً بمناسبة تسلّمها "جائزة سيدني للسلام." وقد رأت الآداب أن تَنقل هذا الخطاب الهام إلى العربية، لواحدة من أبرز الكاتبات المناهضات للظلم؛ مع الإشارة إلى خلاف هيئة تحريرها مع موقفها من المقاومة المسلّحة ومن المقاطعة. فالمقاومة المسلّحة ليست بالضرورة إرهاباً، وأما مقاطعة داعمي الاحتلال فليست في رأينا بديلاً عن أشكال النضال الأخرى كما تقترح روي، بل متمّم لها وإشراكٌ لأوسع فئات الشعب في عملية التحرير.

سلام؟

خطاب أروندات روي بمناسبة نيلها جائزة سيدني للسلام

ترجمة: سماح إدريس

الأمر رسمي الآن: إنّ «مؤسّسة سيدني للسلام» غارقةٌ حتى أذنيْها في المقامرة والمجازفة المحسوبة. ففي العام الماضي اختارت، وبكلّ شجاعة، الدكتورة حنان عشراوي من فلسطين لتنال جائزةَ سيدني للسلام. وكأنّ ذلك لم يكفِ، فقامت هذه السنةَ أيضًا واختارتني أنا... مِنْ بين كلّ الناس في العالم!

لكنّ بودّي أن أحتجّ. فمَصادري تُعْلمني أنّ الدكتورة عشراوي حظيتْ بطابور احتجاج خصيصًا لها. وهذا عملٌ تمييزيّ. وإنّي أطالب بمعاملةٍ متساويةٍ لكلّ الحاصلين على جوائز السلام. فهل أستطيع أن أطلب رسميًا من «مؤسسة سيدني» أن تنظِّم طابورَ احتجاج ضدّي بعد هذه المحاضرة؟ لقد سمعتُ أنّ ذلك لن يكون أمرًا صعبًا؛ وإذا كان الوقتُ ضيقًا لتنظيمه اليوم، فإنّ غدًا يلائمني بالدرجة نفسها!

حين أُعلنتْ «جائزةُ سيدني للسلام» هذا العامَ، تعرَّضتُ لبعض الملاحظات الخبيثة جدًا من أشخاص يَعْرفونني جيدًا. فقد قالوا: «لِمَ يُعْطونها إلى أكبر مسبِّبةٍ مشاكل نَعْرفها؟ ألم يُخْبِرْهم أحد أنكِ لا تَمْلكين في جسدك ذرّةَ سلامٍ واحدة؟» وأكثر ما أَذْكره هو التالي: «عزيزتي أروندات، ما هي جائزة سيدني للسلام؟ أكانت ثمة حربٌ في سيدني، وساعدتِ أنتِ في وقفها؟!»

شخصيًا، أنا مبتهجةٌ جدًا بالحصول على «جائزة سيدني للسلام.» غير أنّ عليّ أن أَقْبلها بوصفها جائزةً أدبيةً تكرِّم كاتبةً على كتابتها؛ فخلافًا للفضائل الكثيرة المنسوبة إليّ خطأً، فإنّي لستُ ناشطة، ولا زعيمةً لأية حركة شعبية، ولستُ بالتأكيد «صوتَ مَنْ لا صوتَ لهم» (ونحن نَعْلم طبعًا أنْ ليس ثمة شيءٌ اسمُه «مَنْ لا صوتَ لهم،» بل هناك فقط مَنْ يُخْرَسُون عَمْدًا أو يؤْثَرُ ألاّ يُسْمَعوا). أنا كاتبةٌ لا تستطيع أن تَزْعم أنّها تمثِّل أحدًا إلاّ نفسَها. إذن، ستكون وقاحةً من قبلي أن أقول إنّني أَقْبل هذه الجائزةَ نيابةً عن المشاركين في نضال المستضعفين والمحرومين

ضدّ الأقوياء ـ وإنْ كنتُ أرغبُ في ذلك القول. ولكنْ، أأستطيع القولَ إنّني أَقْبل الجائزةَ بوصفها تعبيرًا عن تضامن «مؤسّسة سيدني للسلام» مع نمطٍ من السياسة، ونمطٍ من النظرة إلى العالم، يَحظيان بتأييدِ ملايين منّا حول العالم؟

قد يبدو مفارقةً لاذعةً أن تُمْنحَ جائزةُ السلام لواحدةٍ تَقْضي معظمَ أوقاتها وهي تفكّر في استراتيجيات للمقاومة وتخطِّط للتشويش على السلام المزعوم. عليكم أن تتذكّروا أنّني من بلاد إقطاعيةٍ في الأساس ـ وليس هناك إلاّ أمور قليلة أكثرُ إزعاجًا من «السلام» الإقطاعي. أحيانًا ثمة حقيقةٌ في الكليشيهات القديمة: حقًا، لا يُمْكن أن يكون سلامٌ حقيقيٌّ من دون عدالة؛ ومن دون مقاومة، لن تكون عدالةٌ.

اليوم، ليست العدالةُ وحدَها هي التي تتعرَّض للهجوم، بل فكرةُ العدالة ذاتُها. إنّ الهجوم على فئات المجتمع الهشّة الضعيفة لَهُوَ من الشمول والوحشية والذكاء معًا ـ هجومٌ يَشْمل كلَّ شيء ولكنّه ذو هدف محدَّد، ووحشيٌّ بشكل صريح، ولكنّه ماكرٌ إلى درجةٍ لا تصدَّق ـ بحيث إنّ جراءته المطلقةَ قَوّضتْ شيئًا فشيئًا من مفهومِنا للعدالة. فلقد دَفَعَتنا إلى أن نُخفض أبصارَنا، وأن نقلِّص توقُّعاتنا. وحتى في أوساط أصحاب النوايا الحسنة، فإنّ مفهوم «العدالة» الرائع الشاسع يتمّ استبدالُه تدريجًا بخطاب «حقوق الإنسان» ـ وهو خطابٌ مبتورٌ وأشدُّ هشاشةً بكثير [من مفهوم العدالة].

لو تأمّلتم ذلك فسترَوْن أنّه انزياحٌ مرعبٌ في النموذج. الفارق هو أنّ مفهومَيْ «المساواة» و«التكافؤ» قد نُزعا واقتُلِعا من المعادلة. إنّها عمليةُ استنزاف. فقد بتنا نبدأ، لاشعوريًا تقريبًا، نفكِّر في العدالة للأغنياء، وفي حقوق الإنسان للفقراء؛ العدالةِ لعالم الشركات، وحقوقِ الإنسان لضحاياها؛ العدالةِ للأميركيين، وحقوقِ الإنسان للأفغان والعراقيين؛ العدالةِ للطوائف الهندية المنغلقة العليا، وحقوقِ الإنسان (يا ليت!) للداليتيين والأديفاسيين؛ العدالةِ للأستراليين البيض، وحقوق الإنسان لسكّان أستراليا الأصليين والمهاجرين (بل وهذا نفسُه لا يتحقّق في معظم الأحيان).

لقد غدا أكثرَ من واضح أنّ انتهاك حقوق الإنسان هو جزءٌ أساسيّ ومتأصِّل من عملية فرض بنيةٍ سياسيةٍ واقتصاديةٍ قاهرةٍ وظالمة على العالم. فمن دون انتهاك حقوق الإنسان على مجال هائل، سيبقى المشروعُ النيوليراليّ في الإطار الحالم للنظرية. غير أنّه يتمّ تصويرُ «انتهاكات حقوق الإنسان،» وعلى نحوٍ متزايد، وكأنّها نتيجةٌ مؤسفةٌ وعَرَضيةٌ تقريبًا لنظام سياسي واقتصادي كان سيكون مقبولاً لولا تلك الانتهاكات، وكأنّ هذه الأخيرة مشكلةٌ صغيرةٌ تُمْكن إزالتُها بعنايةٍ إضافيةٍ قليلةٍ تَبْذلها بعضُ المنظّمات غير الحكومية. وهذا يفسِّر لماذا يُنْظر إلى «محترفي حقوق الإنسان» في المناطق ذات الأزمات الحادة ـ ككشمير والعراق مثلاً ـ بشيء من الشُّبْهة. فكثيرٌ من حركات المقاومة في البلدان الفقيرة، والتي تقاتِل الظلمَ الهائلَ وتشكّك في المبادئ الضمنية لتعريف «التحرير» و«التنمية،» تَعتبر المنظّمات غيرَ الحكومية المعنيةَ بحقوق الإنسان مبشِّرين معاصرين جاءوا لِيَنْزعوا القشرةَ القبيحةَ عن وجه الإمبريالية، من أجل تسكين الغضب السياسي [الشعبي] والمحافظةِ على الوضع القائم.

لم تمضِ إلاّ بضعةُ أسابيع على قرار غالبية الأستراليين إعادةَ انتخاب رئيس الوزراء جون هاورد، الذي ـ من بين أمور أخرى ـ قاد أستراليا إلى المشاركة في الاجتياح اللاشرعي للعراق واحتلاله. ومن المؤكّد أنّ التاريخ سوف يسجِّل اجتياحَ العراق بوصفه واحدةً من أَجْبَن الحروب التي خِيضتْ على الإطلاق. فقد كانت حربًا طَوَّقتْ فيها عصابةٌ من الدول الغنية، والمسلّحةِ بما يكفي من الأسلحة النووية لتدمير العالم عدةَ مرات، دولةً فقيرةً، متّهمةً إيّاها خطأً بامتلاكها أسلحةً نووية، فاستَخدمت الأممَ المتحدةَ لإجبارها على نزع سلاحها، ثم غَزَتْها، واحتلّتْها، وهي اليومَ في صدد بَيْعها!

أتحدّث عن العراق لا لأنّ الجميع يتحدّثون عنه (وذلك، للأسف، على حساب أهوالٍ تتكشّف وسطَ الظلام في أماكن أخرى)، بل لأنّه علامةٌ على الآتي. فالعراق يشير إلى بدايةِ دورةٍ جديدة. إنّه يقدِّم لنا فرصةً لنرى كيف تَعْمل العصابةُ العسكريةُ ـ الشركاتيةُ التي باتت معروفةً باسم «الإمبراطورية.» ذلك أنّ القفّازات في «العراق الجديد» قد نُزعتْ تمامًا.

فالحال أنّه مع اشتداد المعركة من أجل السيطرة على مصادر العالم، تقوم الكولونياليةُ الاقتصاديةُ ـ عبر العدوان العسكري الرسمي ـ بالعودة إلى مسرح الأحداث. وما العراق إلاّ تتويجٌ منطقيٌّ لعملية العولمة الشركاتية، حيث انصهرت النيوكولونياليةُ بالنيوليبرالية. وإنْ تَمَكّنا من اختلاس النظر إلى ما وراء ستارة الدم، لَمحْنا المداولاتِ العديمةَ الرحمةِ التي تجري خَلْفَها. ولكنْ لنتحدّثْ أولاً، وبإيجاز، عمّا يجري على خشبة المسرح نفسها.

ففي العالم ١٩٩١ شنّ الرئيس الأميركي جورج بوش الأب «عمليةَ عاصفة الصحراء.» فقُتل عشراتُ آلاف العراقيين في هذه الحرب. وقُصفتْ حقولُ العراق بأكثر من ٣٠٠ طن من اليورانيوم المنضَّب، أحدثت ازديادًا في حالات السرطان لدى الأطفال بلغ أربعةَ أضعاف ما كانت عليه الحالُ من قبل. وطوال أكثر من ثلاثة عشر عامًا عاش أربعةٌ وعشرون مليون عراقي في «منطقة عسكرية،» وحُرموا الطعامَ والدواءَ والماءَ النظيف. فلنتذكّر، في خضمّ السُّعار الجاري حول الانتخابات الأميركية،* أنّ مستويات الوحشية لم تتأثّر بالتبدّل في هويّة

* ـ هذه المحاضرةُ ألقيتْ في تشرين الثاني ٢٠٠٤، أيْ قبل الإعلان عن نتائج الانتخابات الرئاسية الأميركية. (المترجم)

ساكني البيت الأبيض ـ أديموقراطيين كانوا [كلينتون] أمْ جمهوريين [بوش الأب والابن]. وقد مات نصفُ مليون طفل عراقي بسبب نظام العقوبات الاقتصادية الذي مَهَّد لـ «عملية الصَّدْم والترويع.»

وفي حين كان هناك، حتى الأمس القريب، سجلٌ دقيقٌ بعدد الجنود الأميركيين الذين قَضَوْا، فإنّه لم تكن لدينا أيةُ فكرة عن عدد **العراقيين** الذين قُتلوا. فالجنرال الأميركي تومي فرانكس قال: «إنّنا لا نَحْسب عددَ الجثث» (ويَقْصد الجثثَ العراقية). وكان بإمكانه أن يضيف: «ولا نَحْسب حسابًا لاتفاقيات جنيف أيضًا!» لكنّ هناك دراسةً جديدةً مفصلة، سَرَّعَتْ إنجازَها مجلةُ **لانسِت** الطبيّة وخَضعتْ لمراجعةِ لجنةٍ محكّمة، تقدِّر أنّ مئة ألف عراقي قَضَوْا منذ اجتياح عام ٢٠٠٣. وهذا العدد يساوي مئة قاعةٍ مليئةٍ بالناس، مثل هذه القاعة: مئةَ قاعةٍ مليئةٍ بالأصدقاء والأهل والإخوة والأخوات والزملاء والأحبّة، مثلكم. الفرقُ هو أنّه ليس بيننا اليومَ أطفالٌ كُثُر ـ ودَعُونا لا ننسَ أطفالَ العراق. تقنيًا، يُسمّى حمّامُ الدم ذاك «قصفًا دقيقًا»؛ غير أنّه في اللغة العادية يُسمّى مجزرةً.

معظم ما أَوْردناه بات معلومًا اليوم. ولذلك فإنّ مَنْ يؤيِّدون الغزوَ ويَنتخبون الغزاةَ لا يستطيعون اللواذَ بالجهل، بل عليهم أن يؤْمنوا حقًا بأنّ هذه الوحشية المَلْحمية خيِّرةٌ وعادلةٌ، أو أنّها ـ في الحدّ الأدنى ـ مقبولةٌ لكونها في صالحهم.

وهكذا يتحكّم العالمُ «المتحضِّرُ» و«الحديثُ،» الذي بُني بكدٍّ على إرثٍ من الإبادة الجماعية والعبودية والكولونيالية، في معظم نفط العام، ومعظم أسلحةِ العالم، ومعظم أموال العالم، ومعظم وسائل إعلام العالم ـ إعلام الشركاتَ الضالع [في الحرب] حيث تُسْتبدل عقيدةُ «التعبيرَ الحرّ» بعقيدة «التَعبير الحرّ إنْ كنتَ توافِق.»

لقد قال رئيسُ مفتّشي الأمم المتحدة هانس بليكس إنّه لم يجد أيَّ دليل على الأسلحة النووية في العراق. كلُّ نتفةِ دليلٍ أَبْرزتْها حكومتا الولايات المتحدة وبريطانيا تَبيَّن أنّها كاذبة ـ أكانت تقاريرَ عن شراء صدّام حسين للأورانيوم من النيجر، أمْ تقريرًا صاغَتْه المخابراتُ البريطانيةُ واكتُشف [فيما بعد] أنّه منحولٌ من أطروحة دكتوراه قديمة لأحد التلاميذ. ومع ذلك، وفي الأيام التي مَهّدتْ للحرب، راحت الجرائدُ ومحطاتُ التلفزة الأكثرُ «احترامًا» في الولايات المتحدة تُبرز في عناوينها العريضة، يومًا بعد يوم، «الدليلَ» على ترسانة العراق النووية. ولكن اتَّضح اليومَ أنّ مَصْدر «الدليلِ» المفبرَكِ عن ترسانة العراق النووية هو أحمد الشَّلَبي، الذي كان ـ شأنه شأن الجنرال سوهارتو في أندونيسيا، والجنرال پينوشيه في التشيلي، وشاه إيران، والطالبان، وصدّام حسين نفسِه طبعًا ـ يتلقّى ملايين الدولارات من «الأصدقاء الطيِّبين»: المخابرات المركزية الأميركية CIA.

وهكذا قُصِفتْ بلادٌ بأكملها إلى عالم النسيان. صحيح أنّ بعض تمتماتِ اعتذارٍ سُمعتْ [من قبيل]: «عذرًا لما حَصَل يا شباب، غير أنّ علينا حقًّا أن نُكْمل الطريق. وهناك إشاعات طازجة عن وجود أسلحة نووية في آايْران [أيْ إيران كما يَلْفظها بوش وأضرابُه ـ الآداب] وسورية.» ولكن احزَرُوا مَنْ كان يَكْتب التقاريرَ عن هذه الشائعات الطازجة؟ إنّهم المراسلون أنفسُهم الذي أَنْتجوا «الأخبارَ الخاطفةَ» الكاذبة عن العراق: «الفريق ألف» الضالعُ ضلوعًا خطيرًا في سَيْر المعارك.*

لقد كان على رئيس قناة BBC البريطانية أن يتنحّى عن منصبه. وانتحر رجلٌ آخر لأنّ أحد مراسلي هذه القناة اتَّهم إدارةَ بوش بجعل التقارير المخابراتية عن برنامج العراق لأسلحة الدمار الشامل «مثيرةً» (sexy). غير أنّ رئيس حكومة بريطانيا [توني بلير] احتفظ بمنصبه، مع أنّ حكومته فعلتْ أكثرَ بكثير من مجرّد جعل التقارير المخابراتية «سَكْسي.» فهذه الحكومة مسؤولة عن الاجتياح اللاشرعي لبلدٍ، وعن قتل شعبه قتلاً جماعيًا!

إنّ زائري أستراليا، من أمثالي، يُتوقَّع منهم أن يجيبوا عن السؤال التالي حين يملأون طلبات التأشيرة: «هل سبقَ أن ارتكبتَ، أو تورَّطْتَ في ارتكاب جرائم حرب أو جرائم ضدّ الإنسان أو ضدّ حقوق الإنسان؟» فهل سَيَحْصل جورج بوش وتوني بلير على تأشيرتيْ دخول إلى أستراليا؟ الحقّ أنّه ينبغي بالتأكيد، بموجب أحكام القانون الدولي، أن يصنَّفا مجرمَيْ حرب.

ولكنّه سيكون من السذاجة أن نتصوَّرَ أنّ العالم سيتغيّر إنْ أُزيحا عن منصبيْهما. والمأساة هي أنّ منافسيهما السياسيين لا يَعْترضون اعتراضًا جادًا على سياساتهما. والصخبُ والحدّةُ في حملة الانتخابات الأميركية الأخيرة تمحورا حول مَنْ سيكون «القائدَ الأعلى» الأفضل، ومَنْ سيكون مديرًا أكثرَ فعّاليةً للإمبراطورية الأميركية. إنّ الديموقراطية لم تَعُد تقدِّم للناخبين خياراتٍ حقيقية، وإنّما خيارًا خدّاعًا فقط.

وعلى الرغم من عدم العثور على أسلحة دمار شامل في العراق، فقد كَشَفَ «دليلٌ» مذهلٌ جديدٌ أنّ صدّام حسين كان يخطِّط لبرنامج أسلحة (مثلما كنتُ أخطِّط للفوز بميدالية ذهبية في السباحة المتزامنة)!** شكرًا للآلهة على عقيدة «الضربة

* ـ المعلوم أنّ بعض المراسلين الأميركيين كانوا يرافقون الجنودَ أثناء الحرب على العراق. وهو ما عُرف بظاهرة الـ embedded reporters، وهُمْ حرفيًا «المراسلون المطمورون [داخل الآليّات أو الطائرات العسكرية الأميركية].» وأما «الفريق ألف» فيُحيل على مسلسل تلفزيوني أميركي (The A-Team) كان يُعرض بين عاميْ ١٩٨٣ و١٩٨٧ ويتحدّث عن مجموعة من الأشخاص الأخيار الذين يساعدون الضعفاء. (المترجم)

** ـ سباحةٌ تتزامن مع الموسيقى. (المترجم)

الوقـائيـة»! واللّه يَعْلم أية أفكار شـريرة أخـرى كـان صـدّام يُضْمرها ـ من مثل إرسـال «تامپاكس» [فُوَط صـحّية للإناث] بالبريد إلى أعضـاء مجلس الشيوخ الأميركيين، أو إطلاق أرانب إناثٍ يَرْتدين البـراقـعَ في أنفـاق لندن! ولا شكّ في أنّ كل هذا سيُكْشف عنه في محاكمة صدّام حسين، «الحرةِ والعادلةِ،» التي ستَجْري قريبًا في «العراق الجديد.»

كلّ ذلك سيُكْشف عنه... باستثناء الفَصْل الذي كنّا سنَعْلم فيه كيف زَوّدت الولاياتُ المتـحدةُ وبريطانيا صـدّام حسـين بالمال والمعونات المادية حين كان يرتكب اعتداءاتٍ قـاتلةً ضدّ الأكراد والشيعة العراقيين. وكلُّه سيُكشف عنه... باستثناء الفصل الذي كنّا سنَعْلم فيـه أنّ تقريرًا من ١٢ ألف صـفـحـة قدّمتْه حكومةُ صدّام حسين إلى الأمم المتحدة قد أُخْضع لرقابة الأمم المتحدة لأنّه يورد قائمةً بأربع وعشرين شركةً أميركيةً سَبَقَ أن اشتركتْ في برنامج العراق مـا قـبل حـرب الخليج لإنتـاج أسلحـةٍ نوويةٍ وتقليدية (وهذه الشـركـات تَشْمل: بَكْتلْ، ودوپونت، وإيْسـتـمـان كوداك، وهيولِتْ پاكارد، وانترناشونال كومپيوتر سيستمز، ويونيسيس).

إذن، «تحـرَّر» العـراق. فلقـد أُخْضـع شـعـبُه، و«حُـرِّرَتْ» أسواقُه. وهذا هو نشيدُ الليبرالية الجديدة: «حرِّروا الأسواقَ، وطُزْ على الشعب!»

لقد خَصْخَصت الحكومةُ الأميركيةُ وباعت قطاعاتٍ بأكملها من الاقتصـاد العراقي. وأُعيدتْ كتابةُ السـياسـات الاقتـصـادية والقوانين الضرائبية. وصار بمقدور الشركات الأجنبية اليوم أن تشتري ١٠٠٪ من الشركات العراقية، وأن تصدِّر الأرباح إلى خارج العراق. وهذا انتهاكٌ فاضح للقوانين الدولية التي تَحْكم عَمَل أيّ قواتٍ محتلّةٍ، وهو من بين الأسباب الرئيسة للمسرحية المُخْتَلَسة [المسلوقة] على عَجَلٍ التي «سُلِّمتْ» فيها السلطةُ إلى «حكومة عراقية موقّتة.» وبانتهاء عملية تسليم العراق إلى الشـركـات المتـعـدِّدة الجنسـيـة، لن تشكّل جرعـةٌ طفيفـةٌ من الديموقراطية الحقيقية أيَّ ضـرر ـ بل الحقّ أنّها قد تُكون «علاقاتٍ عامةً» جيدةً للنسخة الشركاتية من «لاهوت التحرير،» المسمّى «الديموقراطيةَ الجديدة.»

لا غرابة أنْ سَبَّب بيعُ العراق بالمزاد تدفُّقًا على المَعْلَف. فقد رَبحتْ شركاتٌ مثل بَكْتل وهاليبرتون ـ والأخيرةُ ترأسـها ذاتَ يوم نائبُ الرئيس الأميركي دِكْ تشيني ـ عقودًا هائلةً من أجل «إعادة البناء.» وإنّ نبذة تعريفية مختصرةً عن أيّ من هذه الشركات ستعطينا فهمًا أوليًا لكيفية عملها جميعًا ـ لا في العراق وحده بل في العالم كلِّه. فلنقلْ إنّنا اخترْنا بَكْتل لمجرّد أنّ هاليبرتون «الصغيرة المسكينة» تتعرَّض للاستجواب لمغالاتها في تسعير المحروقات المصدَّرة إلى العراق، ولعقودها من أجل «ترميم» الصناعة النفطية العراقية لقاءَ ثمنٍ باهظٍ جدًا: ٢،٥ بليون دولار.

الحقّ أنّ «مجموعة بَكْتل» وصدّام حسين من المعارف القديمة في مجال البِزْنس. وكثيرٌ من معاملاتهما أَنْجَزَها دونالد رامسفلد نفسُه (لا غيره). وفي العام ١٩٨٨، بعد أن قَصف صدّام حسين آلافَ الأكراد بالغازات، وَقَّعَتْ بَكْتل عقودًا مع حكومته بهدف بناء مصنعٍ كيماويٍ لاستخدامات ثنائية في بغداد.

تاريخيًا، كانت لمجموعة بَكْتل ـ وما تزال ـ ارتباطاتٌ حميمةٌ لا يُمْكن الفكاكُ منها بمؤسسة الجمهوريين [في أميركا]؛ بل يُمْكنكم عدُّ بكتل وإدارةِ ريغان ـ بوش فريقًا واحدًا. فقد كان وزير الدفاع السابق، كاسپر واينبرغْر، مستشارًا عامًا لبَكْتل. وكان نائب وزير الطاقة السابق، دبليو كينيث دايڤيس، نائبَ رئيس بَكْتل. وأما رئيسُ الشركة، ريلي بَكْتل، فهو في «مجلس الرئيس للصادرات.» ثم إنّ جاك شيهان، وهو جنرال متقاعد في البحرية، نائبُ رئيس عالي المنصب في بَكْتل، وعضوٌ في «مجلس السياسة الدفاعية الأميركية.» وأخيرًا، فإنّ وزيرَ الخارجية السابق جورج شولتز، وهو في مجلس مديري مجموعة بَكْتل، كان رئيسَ المجلس الاستشاري لـ «لجنة تحرير العراق.» وحين سألتْه **نيويورك تايمز** إنْ كان يُقْلقه تضاربُ المصالح بين الوظيفتيْن، قال: «لا أعتقد أنّ بَكْتل ستستفيد بوجه خاصّ من ذلك [المقصود: غزو العراق]. ولكنْ إذا كان هناك عملٌ برسم الإنجاز، فإنّ بَكْتل هي من الشركات التي تستطيع القيام به.»

لقد مُنحتْ بَكْتل عقودًا لإعادة إعمار العراق بقيمةٍ تَفُوق بليون دولار، وتَشْمل عقودًا لإعادة بناء مصانع توليد الطاقة واللواحب الكهربائية ومصادر المياه وأنظمة التصريف ومرافق المطار... ناهيكم بالأبواب الدوّارة. وكلُّ هذه الأعمال ـ لو لم تأتِ نتيجةً لسفك الدماء ـ كانت ستكون مضحكةً بعد معرفتنا بالعلاقة الحميمة بين بكتل والإدارة الأميركية.

بين عاميْ ٢٠٠١ و ٢٠٠٢ كان تسعةٌ من أصل ثلاثين عضوًا من «مجموعة سياسة الدفاع الأميركي» مرتبطين بشركات مُنحتْ عقودًا في مجال الدفاع بقيمة ٧٦ بليون دولار. لقد مضى الوقتُ الذي كـانت فيـه الأسلحـةُ تُصنَّع من أجل خـوض الحـروب؛ فالحروب الآن تصنَّع من أجل بيع الأسلحة.

وبين عاميْ ١٩٩٠ و٢٠٠٢ أَسْهمتْ «مجموعة بَكْتل» بمبلغ ٣،٣ مليون دولار لدعم حملات انتخابية لصالح الجمهوريين والديموقراطيين على حدّ سواء. ومنذ عام ١٩٩٠ حصلتْ على أكثر من ألفيْ عقد حكومي تَبْلغ قيمتُها أكثرَ من ١١ بليون دولار. ألا ترَوْن أنّ ذلك ربحٌ لا يصدَّق مقارنةً بقيمة الاستثمار الأصلية؟!

ولـ «بَكْتل» آثارٌ حول العالم كلّه. وذلك هو معنى الشركة المتعدّدة الجنسية.

فلقد جَذَبتْ مجموعةُ بَكْتل انتباهَ العالم أولَ الأمر حين وَقّعتْ عقدًا مع هوغو بانزر، الديكتاتور البوليفي السابق، من أجل خصخصة المياه في مدينة كوتشابامبا.* وكان أول ما فعلته بَكْتل هو رفعُ سعر المياه. فما كان من مئات آلاف الناس الذين لم يستطيعوا دفعَ فواتير بَكْتل إلاّ التظاهرُ في الشوارع. وشلّ إضرابٌ عارمٌ حركةَ المدينة، فأُعلنت الأحكامُ العرفية. وعلى الرغم من أنّ بَكْتل أُجبرتْ في النهاية على الهروب من مكاتبها، فإنّها ما زالت حاليًا تُفاوض الحكومةَ البوليفية من أجل أن تعطيها هذه الأخيرةُ دفعةً بملايين الدولارات مقابلَ خسارة الشركة لأرباح محتملة بسبب خروجها من السوق. وهذا، كما سنرى، سيتحوّل إلى لعبةٍ مرغوبةٍ من قِبل الشركات.

أما في الهند، فبكْتل إلى جانب جنرال إلكتريك هما المالكان الجديدان لمشروع «انرون» للطاقة، السيّءِ الصيت، والميتِ حاليًا. وقد كان عقدُ أنرون، الذي يُلْزم قانونيًا حكومةَ ولاية ماهاراشترا بأن تَدْفع لأنرون مبلغًا يساوي ٣٠ بليون دولار، هو أضخمُ عقد وُقّع في تاريخ الهند. ولم تكن أنرون تَشْعر بالخجل من التبجّح بملايين الدولارات التي سبق أن صَرَفتها من أجل «تعليم» السياسيين والموظفين الهنود. إنّ عقد أنرون في ماهاراشترا، وقد كان أولَ مشروع طاقة «معجّل» لشركةٍ خاصةٍ في الهند، بات يُعْرف بأنّه أضخمُ عملية احتيال في تاريخ البلاد (وبالمناسبة كانت أنرون من المساهمين الآخرين الكبار في حملة الحزب الجمهوري). فقد كانت الكهرباءُ التي أنتجتْها أنرون باهظة الثمن إلى حدّ أنّ الحكومة قررتْ أنّه سيكون من الأرخص ألاّ تشتري الكهرباءَ بل أن تَدْفع لأنرون التكاليفَ الإلزاميةَ الثابتةَ المنصوصَ عليها في العقد. وهذا يعني أنّ حكومة أحدِ أفقرِ البلدان في العالم كانت تَدْفع شركة أنرون ٢٢٠ مليون دولار أميركي سنويًا من أجل... ألاّ تُنْتج الكهرباءَ!

الآن، وبعد أن توقفتْ أنرون عن الوجود، تُقاضي كلٌّ من بَكْتل وجنرال إلكتريك الحكومةَ الهندية لكي تَدْفع لهما ٥،٦ بليون دولار أميركي. وهذا المبلغُ لا يشكّل وإنْ كسْرًا ضئيلاً من مجموع المبلغ الذي استثمرته الشركتان (أو أنرون) في المشروع. ومن جديد، فإنّ ذلك المبلغ [الذي تطالِب به الشركتان الحكومةَ الهندية] يَسْتند إلى تقرير الأرباح التي كانتا ستجنيانِه من المشروع **لو** تحقّق. ومن أجل أن أعطيكم فكرةً، فإنّ ٥،٦ بليون دولار مبلغٌ يفوق قليلاً ما تحتاجه حكومةُ الهند سنويًا لمخطط ضمان توظيفٍ فلاّحيّ يقدّم أجورًا دُنيا لملايين الناس الذين يعيشون حاليًا في فقر مدْقع، وقد سَحَقَتْهم الديونُ والترحيلُ وسوءُ التغذية المزمنة ومنظمةُ التجارة العالمية. إنّها بلادٌ يُدْفع فيها المزارعون الغارقون في الديون إلى الانتحار، لا بالمئات بل بالآلاف! إنّ اقتراح «مخطّط ضمان توظيف فلاّحي» يتعرّض لسخرية طبقة أصحاب الشركات في الهند لكونه [في زعمهم] مَطْلبًا غيرَ معقول وطوباويًا يَطْرحه اليسارُ «المجنونُ» والقويُّ مؤخّرًا. وهم يسألون بسخرية: «مِنْ أين يأتي المال؟» ومع ذلك، فإنّ أيَّ حديث عن فسخ عقد سيء مع شركة معروفةٍ بفسادها، مثلِ أنرون، يتلقّاه الشكّاكون أنفسُهم وأنفاسُهم تكاد تتقطّع [قلقًا] على هرب الرساميل والمخاطر الرهيبة التي قد تَنْجم عن «خلق أجواء استثمار سيّئة.» الجدير ذكرُه أنّ جلسات التحكيم بين بكتل وجنرال إلكتريك وحكومة الهند تجري الآن في لندن. وأمام الشركتين أسبابٌ للأمل في النجاح: فوزيرُ الماليّة الهندي، الذي كان عاملاً أساسيًا في الموافقة على العقد الكارثي مع أنرون، عاد إلى بلاده بعد أن عملَ بضعَ سنواتٍ مع صندوق النقد الدولي. وهو لم يَعُدْ إلى بلاده فقط، بل حَصَل أيضًا على ترقية: إنّه الآن نائبُ رئيس «لجنة التخطيط.»

فكّروا في هذا الأمر: إنّ الأرباح النظرية لمشروع واحد من مشاريع هذه الشركات يكفي لتقديم مئة يوم عمل سنويًا، بالحدّ الأدنى للأجور، إلى ٢٥ مليون شخص، أيْ إلى ما يفوق شعبَ أستراليا بخمسة ملايين. إنّ هذا هو حجمُ الهول الذي تشكّله النيوليبراليةُ.

بل إنّ حكاية بكتل تَسُوء أكثر. ففي ما لا يُمْكن وصفُه إلاّ بالعملِ العديمِ الضمير، نَجحتْ بكتل (حَسْبما تَكْتب نعومي كلاين) في مقاضاة العراق الذي مزّقته الحربُ للحصول على «تعويضات الحرب» و«الأرباح المضيَّعة.» ومُنحتْ ٧ ملايين دولار!

إذن، لا تهتمُّوا، يا مَنْ ستتخرّجون من قسم الإدارة، بالدخول إلى جامعتيْ هارفرد أو وارتون. فأمامكم «دليلُ المدير الكسول إلى نجاح الشركات»:

أولاً: اِملأوا مجلسَ إدارتكم بموظّفين حكوميين ذوي مناصب عليا. بعد ذلك، املأوا الحكومةَ بأعضاء من مجلس إدارتكم. أضيفوا نفطًا وحرّكوا. وحين لا يستطيع أحدٌ أن يميِّز نهايةَ عمل الحكومة من بداية عمل شركتكم، تواطأوا مع حكومتكم على مدِّ ديكتاتور وحشيّ لبلدٍ غنيٍّ بالنفط بالتجهيزات والسلاح. غُضّوا النظرَ عنه فيما هو يَقْتل شعبَه. اِغلوا برفق. في هذه الأثناء، اِجمعوا بضعةَ بلايين دولار من عقود مع الحكومة، ثم تواطأوا من جديد مع حكومتكم حتى تُسْقط ذلك الديكتاتورَ وتَقْصف رعاياه، مستهدفةً بشكل خاصّ البنى التحتيةَ الضرورية، ولتقتل ـ في الأثناء ـ مئةَ ألف شخص. اِلتقطوا عقودًا بقيمة بليون دولار أخرى أو نحوها لِـ «إعادة بناء» البنى التحتية المهدّمة. ومن أجل تغطية نفقات السفر والطوارئ، قاضُوا البلدَ المدمَّر للتعويض عن الأرباح المضيَّعة منه. أخيرًا،

* ـ للتفصيل، راجعْ مقال شفيق عسل في هذا الموضوع، الآداب، عدد ٢٠٠٣/٤/٣، ص ٩٧. (المترجم)

نوّعوا: اشتروا محطةَ تلفزيون، بحيث يُمْكنكم في الحرب التالية أن تَعْرضوا خردواتِكم وتقنيةَ أسلحتكم وهي تتنكّر في زيّ «التغطية الإخبارية» لأحداث الحرب. وأخيرًا، أخيرًا حقًّا، أقيموا جائزةً لحقوق الإنسان باسم شركتكم. وتستطيعون أن تُعطوا الجائزةَ الأولى للأم تيريزا بعد أن توفّيتْ؛ فلن تستطيع أن تَرْفضها، ولا أن تجادلكم.

لقد أُجبر العراقُ، المغزوُّ والمحتلُّ، على دفع ٢٠٠ مليون دولار ثمنًا لـ «التعويضات» و«للأرباح المضيّعة» من أمام شركات مثل هاليبرتون، وشلّ، وموبِلْ، ونستله، وبيبسي، وكاناتاكي فرايد تشيكن، وتويز آرْ أسْ. هذا كلُّه عدا ١٢٥ بليون دولار من الدّيون التي دَفَعتِ العراقَ إلى اللجوء إلى صندوق النقد الدولي، الذي كان متربّصًا به كملاك الموت، حاملاً برنامجَه لـ «التكييف الهيكلي» (مع أنّه لم يعد متبقّيًا في العراق، كما يَبْدو، كثيرٌ من الهياكل برسم التكييف... باستثناء تنظيم «القاعدة» الوهمي).

في «العراق الجديد» دَشّنت الخصخصةُ مجالاتٍ جديدةً. فالجيش الأميركي يجنِّد، بصورةٍ متزايدة، مرتزقةً خاصّين للمساعدة على الاحتلال. وميزةُ المرتزقة أنّهم حين يُقْتلون لا يُحْسبون في عداد القتلى من الجنود الأميركيين ـ وهذا يساعد على التلاعب بالرأي العام الأميركي المهمّ بشكل خاص في هذه السنة الانتخابية. كما خُصخِصت السجونُ. وخُصخِص التعذيبُ. وقد رأينا إلى أين يقود هذا. ومن مفاتِن «العراق الجديد» الجرائدُ التي تُغلَقُ، ومحطّاتُ التلفزة التي تُقْصفُ، والمراسلون الذين يُقْتلون. هذا وقد فَتَحَ الجنودُ الأميركيون النار على جموع من المتظاهرين العُزّل، فأردَوْا العشرات منهم. والمقاومةُ الوحيدة التي استطاعت الحياةَ إنّما هي بجنونِ ووحشيةِ الاحتلال نفسِه. أوَثمة مكانٌ لمقاومةٍ علمانيةٍ، ديموقراطيةٍ، نَسَوية، غيرِ عنفية في العراق؟ ليس ثمة مكانٌ لها، حقًّا.

ولذلك تَقَع علينا، نحن الذين نعيش خارج العراق، مهمةُ خلق تلك المقاومة المستندة إلى الجماهير: المقاومةِ العلمانيةِ، اللاعنفيةِ، ضدّ الاحتلال الأميركي. فإنْ فَشِلْنا في ذلك، فإنّنا نجازف بأن نَسْمح لفكرة المقاومة بأن تُخْتطَف وتُدمَجَ بالإرهاب، وسيكون ذلك أمرًا محزنًا لأنّهما ليسا الشيءَ ذاته.

إذن، ما معنى السلام في هذا العالم الوحشي، والمعسْكر، والمُشَرْكَت* ما معنى السلام في عالم أَنْتَجَ فيه نظامٌ محصّنٌ من أنظمة الاستيلاء والمصادرة وضعًا باتت فيه الدولُ الفقيرة، التي نَهَبَتْها أنظمةٌ كولونياليةٌ طوال عقود، مدينةً حتى أذنيها للدول التي نَهَبَتْها، وعلى هذه الدول الصغيرة أن تَدْفع تلك الديون بمعدلّ ٣٨٢ بليون دولار في العام؟ ما معنى السلام في عالم يَفُوق مجموعُ ثروات أصحاب البلايين فيه الـ ٥٨٧ الناتجَ المحليَّ المشتركَ لأفقر ١٣٥ بلدًا في العالم؟ وما معنى السلام حين تحاول دولٌ غنيةٌ تَدْفع معوناتٍ لمزارعها بمقدار بليون دولار يوميًا أن تُجْبِرَ دولاً فقيرةً على تخفيض معوناتها لمزارعها هي؟

ما معنى السلام للناس في العراق المحتلّ، وفلسطين، وكشمير، والتيبت، والشيشان؟ أو لشعبِ أوستراليا الأصلي؟ أو للأوغونيين في نيجيريا؟ أو للأكراد في تركيا؟ أو للداليت والأديڤاسيين في الهند؟ ماذا يعني السلام لغير المسلمين في البلدان الإسلامية، أو للنساء في إيران والسعودية وأفغانستان؟ ماذا يعني للملايين يُقتلعون من أراضيهم بسبب السدود ومشاريع «التنمية»؟ ما معنى السلام لفقراء يُسْلبون سلبًا حثيثًا من مواردهم، وليست حياتُهم اليوميةُ إلاّ معركةً شرسةً من أجل الماء والمأوى والبقاء على قيد الحياة ـ والأهم ـ من أجل شيءٍ من الكرامة؟

بالنسبة إلى هؤلاء جميعًا، السِّلْم هو الحرب!

إنّنا نَعْلم جيدًا جدًا مَنْ يَسْتفيد من الحرب في زمن الإمبراطورية. لكنّ علينا أيضًا أن نسأل أنفسَنا، وبأمانةٍ، مَنْ يستفيد من **السلام** في زمن الإمبراطورية؟ إنّ الاتّجار بالحرب جريمةٌ، بَيْدَ أنّ الحديث عن السلام من دون الحديث عن العدالة قد يُصْبح بسهولةٍ دعوةً إلى نوع من الاستسلام. كما أنّ الحديث عن العدالة من دون إزالة القناع عن المؤسسات والأنظمة التي تؤبِّد الظُّلْمَ أمرٌ بالغُ النفاق.

إنّه لمن السهل أن نَلُوم الفقراءَ على فقرهم. من السهل أن نؤْمن بأنّ العالم محشورٌ في لولبٍ متصاعدٍ من الإرهاب والحرب. لكنّ هذا هو ما يَسْمح للرئيس الأميركي بأن يقول: «أنتَ إمّا مَعَنا وإمّا مع الإرهابيين.» غير أنّنا نَعْلم أنّ هذا خيارٌ زائف. فنحن ندرك أنّ الإرهاب ليس إلاّ خصخصةً للحرب، وأنّ الإرهابيين هم [تجّار] في السوق الحرّة للحرب (free marketers of war). فهؤلاء يَعْتقدون أنّ الاستخدامَ الشرعي للعنف ليس امتيازًا «للدولة» وحدها.

إنّه لأمرٌ خادعٌ أن نَضَعَ تمييزًا أخلاقيًا بين وحشية الإرهاب التي لا توصف، والمذبحةِ العشوائية التي تقود إليها الحربُ والاحتلالُ. فالعنفان كلاهما غيرُ مقبول. ولا نستطيع أن نؤيِّد أحدَهما ونَدينَ الآخرَ.

المأساة الحقيقية هي أنّ معظم الناس في العالم واقعون في الشَّرَك: بين هول السِّلْم المزعوم، ورعب الحرب. هذان هما المنحدران السحيقان اللذان يَحْصراننا من كل جانب. والسؤال هو: كيف نَصْعد من هذا الصَّدْع بينهما؟

* ـ هذه ترجمتي لـ corporatized. (المترجم)

بالنسبة إلى مَنْ كان منكم في وضع جيد ماديًا ولكنّه غيرُ مرتاح معنويًا، فإنّ الأسئلة الأولى التي عليه أن يَطْرحها على نفسه هي التالية: «هل تريد حقًّا أن تَصْعد من ذلك الصَّدْعْ؟ إلى أيِّ مدًى أنتَ على استعداد للصعود؟ وهل غدا الصَّدْعُ [أو البقاءُ فيه] أكثرَ راحةً ممّا ينبغي؟»

فإذا كنتَ تريد حقًّا أن تَصْعد، فإليكَ أخبارًا جيدةً وأخبارًا سيِّئة.

الأخبارُ الجيدة هي أنّ حزبَ التقدم بدأ الصعودَ منذ مدة، وهم في منتصف الطريق إلى القمة. فثمة آلافُ الناشطين عبر العالم يكدّون ويَجْهدون لإعداد مواطئ القدم وتأمين الحِبال لتسهيل عمل البقية منّا. وليس ثمة دربٌ واحدٌ إلى فوق، بل هناك مئاتٌ من الطرق لفعل ذلك. وهناك مئاتُ المعارك التي تُخاض في العالم، وهذه المعارك تحتاج إلى مهاراتكم وعقولكم ومواردِكم. لا معركةَ غير ذات معنًى، ولا نصرَ ضئيلاً أكثرَ ممّا يجب!

أما الأخبار السيِّئة فهي أنّ التظاهرات الملوّنة، والمسيراتِ عند نهاية الأسبوع، والرحلاتِ السنوية إلى «المنتدى الاجتماعي العالمي،» ليست كافية. بل يجب أن تكون هناك أفعالٌ هادفةٌ من أفعال العصيان المدني الحقيقي، ذاتِ النتائج الحقيقية. قد لا نَسْتطيع أن نكْبس زرًا فنَستحضِرَ ثورةً، إلاّ أنّ هناك أمورًا متعدِّدةً نستطيع القيامَ بها. مثلاً، بإمكانكم أن تُعدُّوا قائمةً بالشركات التي أفادت من اجتياح العراق، ولديها مكاتبُ هنا في أستراليا. بإمكانكم أن تُشيروا إليها بالاسم، وأن تُقاطعوها، وتحتلُّوا مكاتبَها، وتُجبروها على وقف أعمالها. فإذا نجح ذلك في بوليڤيا [تجربة كوتشابامبا]، فقد ينجح أيضًا في الهند. وقد يَنْجح في أستراليا. لِمَ لا؟

إنّ هذا اقتراحٌ صغيرٌ فحسب. ولكنْ تذكّروا أنّه لو لجأ النضالُ إلى العنف، فسيضيِّع الرؤيةَ والجمالَ والخيالَ. والأخطرُ من ذلك كلّه أنّه سيهمِّش النساءَ ويَجْعل منهنّ ضحيةً في النهاية... في حين أنّ نضالاً سياسيًا لا تكون النساءُ في صميمه، وفوقَه، وتحتَه، وضِمْنَه، ليس نضالاً على الإطلاق.

النقطة الرئيسية هي أنّ على الجميع أن يَشْترك في المعركة. وقد عَبّر المؤرِّخُ الأميركي الرائع هواردْ زِنْ عن ذلك بالقول: «إنّك لا تستطيع أن تكون محايدًا في قطارٍ يَجْري.»

سيدني



أحدثت الرواية غضبًا عارمًا.

الفتاة في الثالثة والعشرين من عمرها، مجهولة الأب، ليست لها أسرة ولا شهادة ولا بطاقة مختومة. كانت تلك هي روايتها الأولى، تكتبها بقلمها دون أن تكون كاتبة، دون أن تقرأ أساطير الأنبياء ولا الشعراء ولا الأدباء. لم يندرج اسمها ضمن الكاتبات.

قوامها ممشوق من طول المشي سعيًا وراء الرزق، يرتكز على عمود فقري صلب. تقاطيع وجهها بارزة حادة من شدّة النحافة، منحوتة في عظام قويّة كالصخرة...

أندلسيات لجروح العراق

• بشرى البستاني •

دباباتُ الغزوِ تدور.
تسائلني الأسلحةُ العزلاءُ عن السرّ
وأسألها عن نبضِ الفجرِ
وأجثو عند خزائنِ بغداد وآشورْ،
أُمسك قلبي من وجع التفاحِ
عناقيدُ النخلِ على الأعوادِ.
الكابوسُ يعاودني،
أَشهقُ في قاع الجبِّ
وأبحث عن سيّارةِ أهلي.
أسأل غصنيْن يناممان
على صدري..
عن سرِّ الجبلِ الصامتِ في قلب الصحراءْ.
أرقى درجاتِ الوجْد
مغمضةَ العينينِ
وأُمسكُ بَرْقَ البلّور.
...
دبّاباتُ القتلِ تدورُ.
بغدادُ..
سمرقند.
غرناطةُ تنهد.

ثانيةً يُوغِل هولاكو في قمصانِ المدن التعبى.
ثانيةً يَقْطع هولاكو
شريانَ الحبرِ الأسود.
هولاكو يترَصّدني،
يَقْطع رأسي،
يُودعه في صندوقٍ مقفل،
يرميه في البحر.
يدور البحرُ،
اللعبةُ ترتدّ على نحر البارجةِ الأمريكية.
تتحرّر من قلبي لغتي
أُطلقها نحو الصفصاف،
وأبكي..
...
دبّاباتُ الغزوِ تدورُ.
الأسئلةُ الخرساءْ
تذوي..
صندوقُ الدنيا
خبّأ عاصفةً يَنْشرها الموتُ
على حبلِ غسيلٍ يرميه الشهداءْ
نحو الوديان.

حنينُ البوح
مختنقٌ خلف سديمِ الكلماتْ.
بين الينبوعِ
وبين المشهدْ
قمرٌ أسودْ،
ونجومٌ من طينٍ تعدو في الفلواتْ.
...
دبّاباتُ الغزو تدور.
فوق الدبّابة قبرُ رسولِ الله يصيحُ:
غثاء السيل،
الليل،
دقّاتُ الساعة تنهضُ من خَصْرِ خريفٍ من كهفٍ
صار سريراً للموتِ،
ومن مدخنةٍ حيرى فوق سقوف الكلمات
يستدرجني الصيفُ إلى الوردِ الخدّاعِ
وأستدرجه نحو سرابٍ محتدمٍ بعيون القتلى.
الأعمى يُبصرُ عطرَ النارنج،
فأُقفل نافذتي،
وأُلوذ بظلٍّ حبائلَ يُسْدلها الليلْ

فوق حفيفِ الجرح المتدثر بالدغل
تدْهمني عيناكَ وتعطيني السرّ،
أقطف من ومضتها العطرْ،
ينقطع التاريخُ الأخضرُ
بين جذورِ الصبوةِ
والأغصانْ.
...
دبّاباتُ الغزو تدورُ.
يلوِّثُ ثوبي نفثُ الدبّاباتْ
تَثْقبُ روحيَ عين الأمريكي الرافلِ بالزَّبد
القابعِ خلف دروع العرباتْ
أزرارُ قميصِ الأمريكي
دموعُ الليل على مُقَلِ العذراوات.
هديرُ الدبابات
يَزْرع في قلبِ الأرضِ
دموعًا أخرى.
...
دبّاباتُ السلب تدور.
تفتّش كفُّ الأمريكي جيوبَ الصحراءْ
تجثو فوق عرينِ الزيتِ الأسود.
يَسْكت صوتُ الرعد
فيه، وتخبو النيران.
تبكي الطيرُ حواليهِ،
وتشتعل الأغصان
حول الدبابةِ يعترك الركبانْ.
جاءت..
ذهبتْ
دخلتْ
حزنت
وتدلّى من ثقب الشمس حصانٌ ميّتْ
صهوتُه سَدّتْ وجهَ الشرق
ووجهَ الغرب.
فوق الصهوةِ
كانت ومضةُ عينِكَ تدعوني
لوليمةِ حُبْ.
...
دبّاباتُ الغزو تدور.
يشتعل البحرُ على خصرِ الصحراء.
النخلُ على صدر البدويّة
تُرخي في الفجر ضفائرَها،
تَفْتح ساعدَها للنجمِ الكذّاب
فيَخْجل وردُ الليلِ
ويرتدّ الشجرُ المطعونُ ببرقِ النايات.
جبالٌ تفتح في حزني معطفَها،
وطيورٌ تأكل من ياقوت الحلمِ.
قبورُ الشهداءْ
تَنْهضُ في الفجر،
وتَهْبط للنهر.
يمامٌ أخضرُ يتبعها
ويحفّ بها النرجسُ،
ينثال عليها الطلُّ الأخضرُ.
باسقةٌ أوجاعُ الشجر الباذخِ
طَلْعُ الحزن نضيدٌ..
تبكي الأرضُ من الحمّى.
...
دبّاباتُ الغزوِ تدور.
شواطئُ دجلةَ غبراءُ،
انفضّ السمّارْ
حواليْها..
السمكُ الميّتُ يعلو ضفَّتَها،
الطحلبُ كدّر صفوَ الماء.
تبكي دجلة في قلبِ الليل.
زفيرُ الثعبان يريق النارَ
على أعمدةِ الكونِ.

سريرُ العنقاءْ

محمولٌ بيد الزوبعةِ الصفراءِ.

وقلبُ الليلْ

يَنْزف أندلسًا أخرى.

وفلسطينْ..

تَطْلع من عين غزالٍ

زنبقةً تطفئها الشمسُ.

غـبـارُ الطلقـات الخلّب يُوجع قلبَ الأرضْ.

يتّكئ الزيتونُ على وردِ الشيح

ويبكي.

...

دبّاباتُ الحقد تدور.

غرناطةُ تعدو في قمصانِ الليلِ،

يلاحقها الذئبُ التتريْ.

تصلُ البصرةَ،

يُوقـفـهـا الأمـريكيُّ على السلك الشائك،

تَزْحف في ذي قار

بين جـذور النخلِ الممتـدةِ من أوتار الحزن بسومرَ،

حتى قلبِ النار.

وعـراقُ الأروقـةِ الجـذلى ينزف في الأغلالْ

حقلُ الزيتونِ الغارق في قطرةِ دمع

يتحدّاهم في القمرِ الطالع

خلف الدارِ.

جنائنُ بابلَ ظمأى،

يرتعش الصمتُ على شفتيْها،

وعلى كتفيْها يذوي الوردْ.

وطواحينُ فراتٍ تَطْلع من خاصرة الوجدِ

تلمّ شظايا الموتِ

عنِ الأدغالْ.

...

دبّاباتُ السَّلْبِ تدور.

في حجرات المشفى

يقتنصُ الأمريكيُّ غطاءَ الموتى.

يعـدو في الردهات، وعَـبْـرَ النارِ، المَرْضَى.

تَنْهض في مفترق الطرقِ الليلية

أشباحُ القتلى.

نُهبتْ في غبشِ الفجرِ مقابرُهم،

وارتجّت تحت عويلِ الريح

جـروحٌ مـا زالت تَنْزف في أحـشـاءِ الليل.

قال الجبلُ الباذخُ للوردة:

«ضُمّيني..»

واجتاحهما السيلْ.

...

دبّاباتُ الغزو تدورُ.

معابرُ بغداد تبكي.

الأنهارُ،

الأسماكُ،

الشرفاتْ

تبكي.

وقبورُ بني العباس

أتْعـبـهـا زحفُ العـرباتِ على قلب الأرض.

الآباءْ

يُخْفون الطَلقاتِ بصدرِ العذراوات؛

ضفائرهُنَّ على الرملِ

يُخضّبها الدمْ؛

وجعٌ - في أعينهنّ - عراقيٌّ.

دمعٌ..

وجلٌ مما كانَ،

وما سوف يكونْ.

هبط المرجانُ من الدوحْ

هل قلت: الموتْ..
علمُ السيمياءْ
خجلٌ من ضوضاء الموتى!
...
دبّاباتُ الغزو تدور.
فراشاتُ الفجر يطرّزن مناديلَ الحزنِ
لأطفالٍ مقتولينْ،
ويعطِّرنَ غلائلَ للشهداء.
شموسٌ عشرون انطفأتْ،
وليالٍ عشرونْ
عبرتْ.
أقمارٌ عشرون انكسرتْ في شجر
الدمع الأصفرِ.
مَنْ ذا خلفَ البابِ؟
شهيداتٌ بعباءاتٍ بيضاء وأجنحةٍ
خضرٍ
يَدْلُفْنَ إلى غاباتِ النخلِ
يخبِّئن سلاحَ الفرسانِ.
شهيداتٌ بعيون حوراءَ
يظلِّلها غيمُ الفقدانِ
ويُثْقلها الوجدُ.
رذاذُ الموت
ينثال على قممِ الصخر.
وفي الوديان
شمعٌ يَذْبل خلف ستائر بغداد؛
نسماتُ الحزن على أشجار الليمون؛
نبوخذ نصّرُ والخلفاء
بجلالٍ يَبْكون بصمتِ الليلْ.
...
دبّاباتُ الموتِ تدورُ.
تداهمني عيناكَ
بريقٌ أخضرُ يغزوني في عزّ الليل.
أفتحُ بابي
يَدْخلُ عطرُكَ..
يَكْبرُ..
يَنْشر أجنحةَ التفاحْ
تهوي الألواحُ على مائدةٍ ظمأى
يشتعل الوردُ برمل الحزنِ وأردانِ
النخلْ
ويغادرني المحتَلْ.
...
دبّاباتُ الغزو تدور.
يحاصرها الغيمُ
وتُربْكها الريحُ.
غبارُ الصحراءِ المجروحُ يعاود ذبحي.
كَفَنِي ثوبُ الجبل الفضيّ،
حفيفُ الصفصافْ
سدري.
تنشقّ الأرضُ عن الشارةِ،
تعطيني وهجَ الزنبق في عزّ الظهرِ
وأُعطيها قمري.
يتلألأ فوق غلائلِ عمري
دمُكَ الياقوتيّ.
أكفُّكَ كانت وسطَ هديرِ الدبّابات
تطوِّق خصري؟!
...
دبّاباتُ الحقدِ تدور.
قميصُ حبيبي في أعلى الدبابةِ.
أعْدو خلف عبيرِ العَرَقِ المتصبِّب من
كتفيه،
وراء عناقيد الرُّطَبِ المصلوبِ على
عينيه.
حبيبي يَرْكض خلف رواقٍ أخضرَ،
خلف شتاءٍ صهوتُه الحبُّ
وصبوتُه الطيرُ الواكنُ في العشِّ.
حبيبي يَحْمل وسط عويلِ الريحْ

أورادَ الأرضِ
وحكمةَ رُبّانٍ مجروح.
...
دبّاباتُ الغزو تدور.
فوقَ الدبّابة زنارٌ مقطوع،
عطرٌ صحراويٌّ يتدحرجُ في المنعطفاتِ
تلاحقه العربات.
فوق الدبّابة دجلةُ لوحٌ من طين،
وغبارُ الحزنِ أنينْ.
الوردُ المتلعثمُ تحت الأسلاكْ
يَشْهقُ:
نيسان لهاثُ الجرح المتخثِّر
في قعر الأقداح
تَدْهمه العرباتُ الليليةُ
والصفّاراتْ
تَهْدم أبراجَ الحلم على شفة الفجر
الملقى بين الأسلاكِ
وتحت حوافر خيلٍ غرثى،
بين رسائلَ مفتوحة
يتأول أسطرَها العلْجُ القادمُ من باحاتٍ عاريةٍ
وضياءٍ مثقوبْ.
والقفصُ الأسودُ يعلو في الأفق،
القفصُ الأسودُ يقتنصُ الشرقَ.
الموجةُ تعلو
وتداهم رأسيْنا.
...
دبّاباتُ الغزو تدور.
فوق الدبابةِ منديلٌ لحبيبيْنِ التقيا
وسط عباب القصفِ
وتحت النيرانْ.
«ضُمّيني،» قال لها..
فانْهَمَرَ البجعُ الأبيضُ من عينيْها
وتوارى الغيمْ
تحت عباءتها.
قالت: «خذني»
وانفضّ الغربان.
...
دبّاباتُ الغزو تدور.
تسدّ عبابَ البحرِ.
الموجْ
يقتحم القافلةَ السوداءَ
فتمطرها الغيمةُ أحراشًا.
يستلقي الحوتُ على الضفة التعبى
ويغيم الياقوت.
عرباتُ الحقد تدورُ
تسدّ نوافذَ بيتي،
تَدْهمني الشمسُ بعزّ الليلِ،
فأبكي.
كفٌّ تتسلل،
تَفْتح صدري للنور
فيرتعب الديْجور.
أصحو في الفجرِ على صوت الإطلاقاتِ
ألمُّ شظايا العتمة فوق سريري.
يتساءل طفلٌ في شرفة قلبي
عمّا يفعله الأمريكيُّ
على البوّابات.
...
دبّابات الحقد تدور
منكفئ مثل حصان مهجور
جرحي..
تَلْفحه الشمسُ العربيةُ
يَنْخره الدود.
بيكاسو يَرْسم جرنيكا أخرى،

يَرْسم بغدادَ طريحةَ أقدامِ الغوغاءْ
والحريةَ عودْ
يَعْزفه القزمُ الموؤود.
ألواحُ متاحف بغدادَ بكفِّ الريح،
والثورُ الآشوريُّ الباسمُ مرتعبٌ
غادر مرتبكًا
وبكى
في أركانِ المتحفِ والمنعطفاتْ
كانت قيثاراتْ
سومرَ تعزف لحنَ الحزن.
...
دبّاباتُ السلب تدور.
بغداد تنام على عطبِ الورد
وأسلابِ الياقوت.
مرجانُ مآذنِها في أيدي السلاّبة،
والقرنُ الحادي والعشرون منكفئٌ
يرتجف الخجلُ الأصفرُ في شفتيهِ.
الجرحُ رمادْ،
عطرُ الشِّيحِ على الأعوادِ.
صريخُ الليلِ،
صهيلُ الخيلِ،
نشيجُ الحوريات
بغدادُ،
اللوعات،
العبراتُ
الطعنات،
ظهرُكِ يَنْزِفُ،
مفتاحُكِ ثانيةً في جيب الأمريكيِّ
يخضِّبه الدم.
يا ويلي!
قمرُ الحلم
صار وسادة،
وعظامُ الأطفالِ وقود.
...
دبّاباتُ الموت تدورُ.
الأكماتُ،
الشبكاتْ،
أولادُ الأفعى وزُناةُ العصرِ.
لهيبُ النار يَطُولُ صفوفَ الأطفال
تتوجّع دهشتُهم
تَفْتح أعينَها في الصبح حقائبهم.
كتبُ الأطفال،
دفاترُهم
تتلفّت حيرى،
الجندي الأمريكيّ
يُطْلق نارًا فوق جبينِ صبيٍّ
منتفخِ الصدر.
سقَطَ الطفلُ ببركة دم.
إذ فكّوا صدرَهُ،
كانت أرغفةُ الخبزْ
تَنْزف تحت قميصه!
...
دبّاباتُ الغزوِ تدور.
فوق الدبابة رفَّتْ سعفةُ نخلٍ
وسؤال
يستدرج من قلب الطين طيورَ الحبِّ.
يناولني كأسًا صفراءَ.
الأرضُ مشاكسةٌ،
والسيركُ
تحرّكة الزوبعةُ السوداءُ
«مهرِّجُ آخرِ هذا الليلْ
لا يَصْلحُ للظهرْ..»
هذا ما قالته امرأةٌ

كان صهيلٌ أخرسُ يَلْبس معطفَها
يَحْرسُ في الليل دموعَ غوايتها.
«لن أستسلم،» قالت
وانبثق الماءُ الأخضر
من كفيها.
...
دبّاباتُ الغزو تدور.
المتنبي يُشْعل أشجارَ الكوفةِ،
والأقمار
تتساقط في قاع الجبِّ،
نجومٌ تنشجُ في زاويةِ البستانِ،
وسائدُ بنت السلطانِ
يخضِّبها الدم.
يا ويلَ الغالب من مغلوبيه!
حبلُ الشمس الغارب
يَنْشج خلف الأغصان.
...
دبّاباتُ الغزو تدور.
أبو تمام يَنْشر بائيَّتَهُ
فوق ضفاف الكرخِ.
الدباباتْ
صدقتْ في كُتُب العرّافات.

انكسرتْ مُقَلُ العذراواتِ
على شرف الجسرِ.
الخلجانْ
تجمع أرديةَ الريح من المنعطفاتِ
وتعطي الفجر
كلماتٍ تَزْحف من حُرق الباءِ
إلى دالِ الوجد،
والنقطةُ يأسرها وجعُ الغزلان.
دجلة تَزْحف في كبد النيرانِ،
فيرتعب الجندْ
من فـوح شـذًى يَطْلع من وجنات الصخر
يجتاح حرير الماءِ،
وأطراف ربيعٍ مقفل
يبحث عن قمرٍ للفلواتِ
وعن سرٍّ للفعل
كي ينجوَ هذا الحجرُ المعقودُ
على جبهاتِ الغدْ.
...
دبّاباتُ الغزو تدور.
السـيّـابُ يشكِّل رأسًـا يَنْزف منه الحلمْ،

ويخطِّط حوريّاتٍ تعدو بين النخلِ
وتُشْعلُ في أذيال النهرِ النار.
تسعى في شطّ العرب الأفعى،
في فمها تَحْملُ مفتاحًا
تَحْمل إبليسَ إلى آدمَ.
ظهرُ الحوت سؤالْ
يهوي فوق السنبلِ
يبحث عن خلجانٍ أخرى
وخنادقَ لم تُقْهر بعدُ.
السيّاب..
يعزف أغنيةَ الأمطار/وآبْ
مندهشٌ من رملٍ يتأمّل أحذيةَ الجند الأمريكية
كيف تصير قواقعَ!
كيف يصير عراقُ الأبنوسِ
خرائطَ في كفِّ تطويه
وتنشرهُ/باسم الحرية تهوي الأبراجُ.
التمثالُ يغادر شطَّ العربِ،
البصرةُ تَجْرح معصمَها
كي لا تغفو في زاوية الخندقِ!
والسيّابُ..

يَرْفع فوق شناشيلِ الحزن
جراحَ وفيقةَ
تتبعه الأشجار.
...
دبّاباتُ الغزو تدور.
فوق الدبابة خاتمُ أنثى
يَلْمع في وهج الشمسِ
ويرقى عبـر سـلالم تَعْـزف حـزنَ القدس.
مرداةُ الحزن طحونٌ
يَثْقب عطرَ الليل هديرُ الطياراتِ
وهمهمةُ الجندِ.
الموصلُ تُوجعها ثرثرةُ العرباتِ،
الريحانُ يفتّح قلبَ الموسيقى
في غور الليلْ.
يَطْلع وردٌ في خصر الجبلِ الفضيّ
ويَسْقط تمثالْ
تَشْرب رغوتَها الأشجار.
...
دبّاباتُ الغزو تدور.
في أعلى الدبابةِ زهرةُ فلٍّ
من بستاني.
«مَنْ قَطَعَ الزهرة؟
مَنْ أعطاها الجنديَّ الأمريكي»؟
قالت عن بعدٍ وهي تَفُوح
من باب الشمس: «سأطلع ثانيةً
لأعود
نحو ترابٍ يَنْهضُ من أردية الحمى
ويلمّ شظايا الروح.»
...
دبّاباتُ الغزو تدور.
في مائدةٍ قربي، الأمريكيةُ كانت
تَفْتح تحت الشمسِ ضفائرَها
وتشكّل من خُصَلِ الشعر
أروقةً
دولاً،
وخرائطَ أخرى.
ومجنّدةٌ عاشرةٌ،
كـانت تتـأمّل في وهج الشـمس مغازلَها.
قلبُ الأرض يدور على ساقٍ عرجاءْ،
والأفقُ
ثعبانٌ يتلوّى في ظهرٍ معتم.
والشمسُ العربية سوداءْ
كانت عبر نوافذ بيتي
تبكي في عزّ الصيف.
...
دبّاباتُ الغزو تدور.
الليلةَ أكتُبُ حزني
فوق جذوع الجوزِ،
وأُبصرُ صخرَ القدسْ
يتدحرج فوق مآذنِ بغدادَ.
أخـبّئ جـرحي في قلبِ ضـمـيـر الخيمة.
دمعُ التفاح دمٌ
يتخثّر في كأسٍ عطشى
نهرانِ يدورانِ على جيد البستان،
يَصلانْ
بغدادَ بعكّا.
مرهَقةٌ بغدادُ،
ومجروحٌ معصمُها،
سرُّ الرُّمّان على وجنتها
يذوي في الأصفاد.

الموصل (العراق المحتلّ)

أوديب.. أعمى على سور بغداد

• ماهر رجا •

أَخرجُ الآن أعمى من الحربِ.
إنّي فقأتُ عيوني لئلاّ أرى!
لن أرى.
بيدي أن أقولَ مِنَ اليوم: «أنا لن أرى!»
فاتركوا لي عَمَايْ،
كنباتِ الظلامِ يقودُ خيالي إلى وحدتي.
اتركوا بُردتي
في رمال الصحارى
تدقُّ فراغَ العُيون بِصَدر الهَباءْ،
تحدِّق في الموت مِنْ حولنا.
ههنا النَخْلُ أعمى
هنا الأفْقُ أعمى
هنا الماءُ أعمى
هنا الخَيْلُ عمياء..
ونحن نسير معًا في الجنازةِ
نحو مقابرنا في العَماءْ.
....
أخُطُّ على الرمل بابًا
لأدْخل منه إلى غُربتي.
أنادي ليفتحَ صوتيْ ممرَّ الغُبار.
غداً في ذهول الحكايةِ
يأتي الرُّعاةُ من الغَيمِ كي يحملوني
إلى شَجَرٍ في الأعالي،
أو لَعَلّي سأظهرُ بَعْدَ زمانٍ
كَطَيْفِ القتيل على دمِهِ في الليالي.

في كهوف عظامي الصقيعُ..
الصقيعُ يَلُفُّ المَدى من أمامي.
خُذيني إلى دفء رَحْمِكِ،
أمّي خذيني،
وإنْ شئتِ فلتتركيني كَفَيْءٍ
على باب نومكِ.
إنّ الشتاءَ طويلٌ هُنا
وأنا صرتُ أعمى.
...
أَخْرجُ الآن أعمى
فقأتُ نوافذَ عينيَّ كَيْ لا أرى.
لن أرى شَعرَ بغدادَ على كتف التَتَري
وقد أَسقطتْ بابَها من عَلٍ كذراع القتيلِ.
لن أرى سيفَها في دمي رافعًا
علمَ الفاتحين غداً.
لن أرى وجهَها هائمًا
كانتباهِ الأسير لبوق انتصار الغزاةِ
على العَرَبات يَمُدّ نشيدَ الذُّهول.
لن أرى صوتَها جُثةً
غُطّيتْ بالسكون الوئيد
على صَهَوَاتِ الخُيول.
.....
أَخْرجُ الآن أبكمَ من حَربها؛
قد قتلتُ لساني
لئلاّ أُنادي غداً باسمها!
هل أقولُ لها في ظلام الهزيمةِ:
«ما زلتِ أمي التي قرأتْ
في خَواطر نَهْرِ الفُراتِ
جميعَ النبوءاتِ عن أحجياتِ الزمانْ»؟
هل أقول: «هُنا فوقَ صلصالِ كَفّكِ
لامَسَ صَخْرُ المَمالكِ غُرّةَ شمس البيانْ»؟
هل أظَلُّ أحدِّثُ مَنْ سوف يأتونَ عن خاتمٍ
قد رَمَاهُ مُحَارِبُ يَثْرِبَ في الغزواتْ؟
هل أظلُّ أحدِّثهم عن دَمٍ
وَصَفُهُ للشَّهادة يَذْبحُ تَاءَ الصِّفَاتْ؟
هل أعودُ أردّدُ خُطبةَ قَلْبِ الإمامِ
الوحيدِ على الصهواتْ؟
هل أقولُ لها في دُخَانِ الهَزيمة: «نامي

بفَيءِ حُصُونِ الرَّشيدِ،
ولا تجزعي من قُدوم الغزاةْ؟!»
.....
وما أنت بغدادُ!
يا ربُّ ليست ببغداد.. ليست ببغدادَ.
ليس احتفالُ الجنونِ،
على كلّ هذا الحطام، ملامحَ بغدادَ.
ولستِ هنا اليومَ بغدادَ..!
أنحن أضعناكِ ما بينَ نَهْرٍ ونهرٍ،
وما بينَ قبرٍ وقبرٍ،
وما بين غَدْرٍ وغدرٍ؟
فما أنت بغدادُ.. ما أنت بغدادُ!
بغدادُ ما ظهرتْ في رؤايَ، وفي بابها حرسٌ
قد أقاموا الهوادجَ فوق الرماحِ لِمَنْ يَقْتل المتنبّي
وما جزعتْ مرّةً من صحارى الظَّما.
لقد مرّ تحت شتاءِ يديْها المغول
فلم يبصروا مطرَ النغمات
على وَتَرِ الآلهات بأسوار «أوروكَ»
ولم يَفْهموا في كتابِ الأغاني
صعودَ حدائقِ بابلَ نحو سَبأ.
....

التتار على صَدْرِ بغداد!
أحْلمُ.. قولي بأنيَ أحلمُ أوْ أشْعلي
شمعةً في مَمَرِّ الطُيوفِ
ليَهْرُبَ «طير» الظلامْ.
تَعاليْ إليَّ على خَفَقَاتِ الأصابعِ
كي تَدْخلي حُلُمي،
وانظُري في خَيَالِ المنامِ
تَرَيْ وحْشَتي مِثْلَ كهفٍ قَصِيٍّ ينامُ
على شاطئ البحرِ.
نادي، كحُوريةِ الماء في الليل، لي
أو اعْبري في قوارب صوتكِ
موجَ السُّكونِ إلى وَجَلي.
ألَنْ تُخْبريني بأنيَ أحلمُ؟!
هُزّي مَنَامي كَنَخْلٍ
لأنهَضَ مِنْ نَكْسَةِ الحربِ.
بَيْنَ السَنَابكِ غطّي عُيونيَ،
أو فاتْرُكيني
لأفقأ عيني كي لا أرى.
...
بغداد.. بغداد..!
آه يا ابْنَةَ نهريْنِ فاضا بأول حبر الكتابة!
آه يا ابنة مَنْ بسّطوا من غموضِ الخليقة

حتى استحال نخيلاً ينادي سحابة!
يا انعكاسَ السماءِ على رقعة العربي
تحاورُ نجمًا لتصطادَ سرَّ الفلكْ!
يا اغتباطَ القباب تشيل الحدائق بالبسط الأعجمية
ما بين ساعدِ صخرٍ وهمسةِ: «ما أجملَكِ!»
يا مَسيرةَ يومٍ لستة آلافِ عامْ!
يا خروجَ ابنِ سينا إلى الليل في الغاب حتى
يفاجئَ ضوءَ نباتِ الحياةِ قبيل المنامْ!
يا سيوفَ الجزيرة!
يا ابْنةَ صوت الزمان القَصيْ!
يا بلادَ ترابٍ وماءٍ تربّي الحقولْ
على عزفِ قيثارةِ الموصلي!
يا حنينَ مرافئ سارتْ ورائي وداعًا
فأبكتْ مياهَ الخليج عَلَيْ!
يا العباءاتُ بين الرصافة والجسرِ!
إنّ دمي في يديْكِ القليلُ
القليل إليك الذي في يديْ.
......

لأنّي أحبكِ
أمْسح عيني عن شرفة الناظرين إليك

أنا اليومَ بعدَكِ أعمى.
أنتيجون تَقُود عمايَ بأرضِ البراري.
ابنُ آوى يَنُوح على التلِّ،
والليلُ يَسْكنني يا ابنتي.
ويداكِ على بصري تبكيان،
فلا تغسلي قرحَ عيني بضوء النجومِ
فلن تتخيَّل من بعد وجه النهار.
ولا تجزعي من غيابي وحزني.
ابنتي، لا تصلّي لأُبصر.. لا تقتليني!
لعنتي قيدها في دمي
وما من مكانٍ لدينا لنبكي،
وما من نداءٍ يعلِّقنا ههنا بَغْتَةً
كَرِداء السَّراب على درجات الصحاري.
قد نضيع معًا يا ابنتي،
فاتركيني هنا عندما تتعبين.
اسكبي جسدي في ملامحِ ذئب
وقولي:
«وداعًا
أبي كان يحلمْ.
أبي أَغْرق عينيْهِ في بحرِ دمْ
لأنّ العيون مرايا الألمْ.
وأبي عاد منتصراً وحدَهُ،
فغداً وحدَهُ لن يرى مشهدَ الآمنين.
لن يرى المنحنين إلى بيرقٍ
للتتارِ على مدخلِ الشرق والقِبْلتيْن.
لن يصدِّق عينًا من الأطلسيِّ
لموجِ الخليج تصفِّق للفاتحينْ.
لن يرى علمًا لليهود يرفّ على الرافدينْ..
أيُّها القلبُ إبكِ قليلاً لكي لا تموتْ.
أيُّها القلبُ أُهربْ قليلاً من الذكرياتِ
لئلا يصدِّعَ وجهَك هذا السقوط.
كان أبي قبل أن يَفْقأ عينيْهِ
أجملَ مما أَرى؛
صار أبي بعد أن أطفأ عينيهِ
أجملَ مما يَرى!»
....
من ممرّ دخول الغزاةِ
أُغادر بوابةَ الشرق وحدي
جئتُ أدخل بغداد حتى أفارقَها
هاربًا في قطيع الضباب
كأنِّي حاطبُ ليلٍ
يرى كلَّ شيء ظلالاً،
وعينُ الظلام تظنُّ عَمَاءَ يدي نداءاتِ قتلى
يقومون من لحدهم قلقين لآلامِ أشباحهم.
أرى في الطريقِ الطويلِ مقابرَ تَخْرج منها
جيوشُ نبوخذ نصّر كي تَدْفن الأحصنهْ
وورائي دجلة تحت عباءته الآسنهْ،
وورائي كلُّ العواصم تمشي
وراء احتفالِ البلادِ بنصر العدو.
....
ابنتي، يا ابنتي!
قد رميتُ إليك عنَان عمايَ،
فقودي ظلامي إلى التيهِ
خلف سقوط المدينهْ.
هنا مرت الحربُ في أمسنا
وما من مكانٍ لنا.
وورائيَ صيحةُ حربٍ،
ورائي نحيبٌ بعيدْ
وخلفي.. أسير أنا
هائمًا قربَ ظلي
والممالكُ تَسْقط خلف الذُّرى.
...
أخرج الآن أعمى لئلاّ أرى.

دمشق

إنها ليست أمريكا.. والت ويتمان
إنها ليست أمريكا.. أدغار ألن پو

• حـمـيـد سـعـيـد •

حَجَرٌ نَتِنٌ..

وبيوتٌ تَشيخُ القنافذُ في صمتِها والعظايا.

لقد رحلَ الشعرُ..

لم يبقَ في بيت ويتمان إلاّ جُذاذاتٌ ممحوّةٌ

كان خبّأها في مدارات أعشابه،

ثمّ حاولَ أن يودعَ الطمأنينةَ فيها.. فغادرَهُ صوتُهُ.

قيل لي:

«حيثُما تجدُ القمرَ الأسودَ يُملي تعاويذَهُ

على أدغار أَلن پو، انتظرْ ساعةً..

وستأتي أناشيدُهُ من طقوسِ الحدادْ!»

كلّما حاولَ أدغار أَلنْ پو كتابةَ أحلامه

لم يَجدْ في المعاجمِ ما يتخطّى به خَوْفَهُ.

ليس من عاشقٍ في المدينة..

أو شاعرٍ..

ليسَ من ساحرٍ..

سيقولُ لسيِّدة النُزل: «باركَكِ اللّهُ!»

تسألهُ من يكون؟!

ويقول «أُحِبُّكِ!» تضحك ثم تقولُ:

«أمّا أنا، فأُحِبُّ البطاطسَ يا سيدي

وأحبُّ المقانقْ!»

كان يبحثُ عن مومياءِ طفولته.

كان يبحثُ عن مومياء صِباهْ.

كان يبحثُ عن مومياء حبيبته.

كان يبحثُ عن مومياء القصائد..

عن مومياءِ الحدائقِ.. عن مومياءِ الشَجَرْ.

كان يبحثُ عن مومياء الأغاني التي رافقتُه

إلى أُمسيات مواعيده.

كان يبحث عن نفسه..

فرأى مومياءَ حرائقه..

ورأى مومياءَ الرمادْ.

«مقبرةٌ هذه المدينةُ،»

هكذا تصفُ المنشداتُ الخلاسياتُ نيويورك.

«مقبرةٌ هذه المدينةُ،»

هكذا كان راعي الكنيسة يبدأ خطبتَهُ

ويقولُ:

«بوّابة الجحيم.. هذي المدينةُ..

وحشٌ ينام عى فِراشٍ من الدمِ والعُملاتِ..»

هكذا رأى غارثيا لوركا حدائقَها..

ورآها..

تُحنِّطُ الجازَ والمرايا.

قبل أن يَقْضم تِمْساحُ أحلامِها نهدَ جارتها،

لم تكن مارلين مونرو تُبيحُ ينابيعَ فتنتها

ولم تكُ تعرفُ أنّ الطريقَ إلى ليلِ فضّتها سيغطّيه هذا الجليدْ،

وأنّ رمادَ حدائقها سيُغطّي الجليدْ.

جسدٌ عبَّأتهُ العواصفُ بالضوءِ والرعودِ.

توّجتهُ الصواعقُ بالخرافات..

أهدَتْ إليه الكواكبُ ما اختزنتْهُ البراكينُ..

ألقت به في الجحيمِ..

لتأكلهُ هوليودْ.

أخرقٌ وكئيبٌ، غرابُ ألِنْ پو..

الكالحُ المتجهِّمُ..

روحُ الظلام الذي جاءَ منهُ غرابُ ألن پو.

كان الجحيمُ يوقظ الغرابَ الأخيرَ في سلالته،

ويسمِّيه جورج دبليو بوش..

الأخرقَ الكئيبَ والكالحَ المتجهِّمَ..

ويُسَمِّيه حارسَ حقلِ شياطينه..

الأخرقَ الكئيبَ والكالحَ المتجهِّمَ..

هذا الذي يقيمُ الخرائبَ في ظلالِ الأساطيرِ،

ثمّ يُقيمُ الخرابْ.

تتدلّى العواصفُ من ناطحاتِ السحابِ،

ويقتسمُ الرعبُ ما خبّأه المُصْرفُ..

والجشعُ..

القادمان من بردِها المتوحِّشِ..

من ليلها..

والمقيمان بينَ مزاميرِها والصنوجِ.

هل أَفَلَتْ نجمةُ الجاز؟!

هل رَهَنَ المُغنّي عُواءَ شياطينه

وأعادَ نداء المفازات؟!

يَحْترقُ الشجَنُ الأسودُ.. يحترقُ الجسدُ الغابُ..

والصابُ تنزلُ في ظلموت الظنونْ.

أن تكون..

فهذي بلادٌ تُرقِّشُ أحلامَ أطفالها

باغتصابِ الحدائقِ.

أوْ لا تكون..

فهذي بلادٌ ترى في اغتصاب القصائد... أنفالَها

الكوابيسُ... ثم الكوابيسُ... ثم الكوابيسُ

منذ وصول الغزاةِ من البحرِ.. حتى خروج الغزاةِ من البحرِ

أو من دماءِ الملايين.. حتى دماء الملايين.

وحشُ الكوابيس..

يَنْهشُ حنجرةَ البلبلِ المضيءِ، ويَغْصبُ شجو الحَمامْ.

جورج دبليو بوش..

رُبّما.. سيدقُ غرابُ ألِنْ پو بابَكَ في لحظةٍ

تتوارى عن الناس فيها.

أيُّها الدمويُّ العُصابيُّ،

ماذا تركتَ وراءكَ غيرَ الدماءِ التي تملأُ الأرضَ

من كُلِّ عِرقٍ ومن كلِّ لونٍ..

تقولُ:

ماذا تركتَ لنا غيرَ أوجاعنا..

وشواهدِ أحلامنا.

وتركتَ لنا خوفَ أطفالنا؟

أيُّها الدمويُّ العصابيُّ، ماذا تركتَ وراءَك؟

ماذا تركت؟

جورج دبليو بوش..

مَنْ سيقتربُ الآن منْ دُمْيةٍ في إهابكَ.. منْكَ؟

ومَنْ سيُقرِّبُ بينَ الصواعقِ والغاب؟

مَنْ سيوحِّدُ بين الصلاة وسوطِ العذاب؟

أيُّها الصبيُّ الكحوليُّ..

كُنْ وقحًا وغبيًا وفظًا.. وكُنْ سافلاً..

مثلما أنتَ!

كُنْ قاتلاً.. مثلما أنتَ..

لكنّنا سنكونْ!

أرأيتَ الشعوبَ تَخْرجُ من كلِّ فجٍّ عميقْ؟

أرأيت أحبّتنا، أهلَنا، في الطريق؟!

أمريكيون..

طُلاّبٌ، شعراءٌ، موسيقيون، أكاديميون، أطباءٌ، قانونيونَ ولاهوتيون

حمرٌ، سودٌ، بيضٌ.. لاتينيون وصينيونْ

يَقْترحون بلادًا..

تبدأُ منْ خارجِ خارطةِ الإعصارِ

ومِنْ أوّلِ أسرارِ الأشجارْ.

أمريكيون..

فقراءٌ، بسطاءٌ، شفّافونْ..

مُنْشَقّون عن الكابوسْ

عن مَلِكِ السوسْ!

لم يرَ الشعراءُ سماءَ نيويورك..

ضيَّعَ غارثيا لوركا النجومَ التي رافقتْهُ إليها.

حاولَ..

حاولَ..

كانَ النحاسُ يعتقِلُ الماسَ..

والدخانُ يصطاد آخر ضوءٍ تفلّت من كوكبٍ خائفٍ.

كان الرصاصُ على كل جدرانها، وعلى كل أشجانها.

الرصاصُ على كل بابْ..

وكتابْ..

على كل حرفٍ وفاصلةٍ.. في كتاباتِ أقنانِها.

لن يرى الشعراءُ سماءَ نيويورك!

عمّان

في العدد القادم:

قصص : **محمود سعيد، سمير طاهر، إيّاد البرغوثي، ناصر الرباط...**

ملف : **نقد الخطاب الأمازيغي**

مقالات : **علي العبد الله، أسعد أبو خليل،...**

يوميات : **أحمد علَبي**

دراسة أدبية : **فاروق مواسي**

سلسلة الحركة الشيوعية العربية (٤): أحمد بهاء الدين شعبان

مناقشات : **رجاء الناصر، شريف يحيى الأمين**

ⵣ العروبة... بعيون امازيغية

ملف من إعداد وتقديم: عبد الحق لبيض
(مراسل الآداب في المغرب)

المشاركون
(ألفبائيًا)

- ابراهيم أخياط
- أحمد أرحموش
- أحمد عصيد
- الحسين وعزي
- أمينة بنت الشيخ
- عمر أمرير
- مصطفى المسعودي

على سبيل التقديم

أن تُفْرد مجلةُ الآداب ملفًا خاصًا بالمسألة الأمازيغية، فذلك يدلّ على حيوية الموضوع وراهنيته. كما يدلّ على انفتاح هذه المجلة على مكوِّنات الثقافة العربية، باختلاف لغاتها ومفرداتها وقيمها، إيمانًا منها بضرورة إقامة حوار داخل المنظومة الثقافية العربية، يتّخذ من القيم الثقافية بعدًا أساسيًا لإعادة التفكير في «هوامش» النظام الثقافي العربي، وذلك في سياق ترسيخ ركائز الخطاب القومي على مبادئ الديموقراطية والحرية والمساواة.

ولأنّ المسألة الأمازيغية موضوع يشغل جزءًا مهمًا من الوطن العربي، فإنّ عرضَ تفاصيله على القارئ العربي يشكّل رسالةً لا بدّ من أدائها بمسؤولية وموضوعية. لهذا السبب ارتأى رئيسُ تحرير الآداب أن يخصّ الخطابَ الأمازيغي بملفّ خاص يَعْرض فيه المناصرون للحركة الأمازيغية مواقفَهم وآراءهم بكل حرية وموضوعية. كما التزمت المجلة، في المقابل، تخصيصَ ملف آخر بعنوان «نقد الخطاب الأمازيغي»، وذلك من منطلق حق الرد والنقاش للطرف الذي يريد أن يُدْلي بأفكاره الناقدة للأطروحات الأمازيغية.

من هم البربر؟

يشكّل العنصرُ البربري في دول المغرب العربي أكبرَ جماعةٍ لغويةٍ غير عربية في العالم العربي، وغالبيتُهم العظمى تعيش في المغرب والجزائر. ويتوزع البربر في المغرب على جبال الأطلس والريف، إلاّ أنّ وجودهم يكاد يغطي كلَّ مناطق المغرب بحكم اندماج العنصر الأمازيغي بالعنصر العربي وتشكيلهما للشخصية المغربية.

أما عن أصول البربر فقد اختلف فيها الباحثون. فقد اتجهت الآراءُ قديمًا إلى جعل أصل سكان شمال إفريقيا خارجًا عن المنطقة. فهيرودوت يردّ أصلَ البربر إلى الطرواديين الذين طُردوا من طروادة بعد أن غزاها الإغريقُ ما بين القرنين ١١ و١٢ قبل الميلاد. وأما سالوست فيذهب إلى أنّ سكان شمال إفريقيا الأوائل هم الجيتوليون والليبيون، وبعد ذلك قاد هيرقل إلى المنطقة عناصرَ ميديةً وأرمينيةً وفارسيةً انطلاقًا من إسبانيا. في المقابل، اتجه النسّابون والمؤرّخون العرب في العصر الوسيط إلى إرجاع نسب البربر إلى قبائل عربية معروفة: فهم تارةً من ولد إبراهيم من ابنه نقشان، وتارةً من قبائل غسان، وأحيانًا هم يمنيون هاجروا إلى المنطقة، وأحيانًا أخرى من لخم وجذام سكّان فلسطين الذين طردهم الفرس، وقال آخرون إنّهم من ولد النعمان بن حمير بن سبأ، أو من قوم جالوت...[1] إلى غير ذلك من الأقوال.

---

١ ـ هذه المعلومات التاريخية مستقاة من مؤلف د محمد حقي: **البربر في الأندلس** (المكتبة التاريخية، منشورات شركة النشر والتوزيع المدارس، ٢٠٠١).

أما عند المؤرخين الغربيين فقد تشعّبت المدارسُ التي قاربتْ أصولَ البربر. فقد برز في ألمانيا تيارٌ فلسفيٌّ انصبّتْ اهتماماتُه، في منتصف القرن التاسع عشر، على تأكيد الأصل الشرقي للبربر. وأما المدرسةُ الفرنسية فقد اتّجهت في تلك الحقبة، ولأسباب استعمارية معروفة، إلى الحديث عن الأصل الأوروبي للإنسان البربري، معتمدةً في ذلك على وجود بعض التماثلات بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط.

وقد اتفقت الدراساتُ الأنثروبولوجية على أنّ منطقة شمال إفريقيا كان قد عَمَرَها الإنسانُ منذ حوالى عشرين ألف سنة قبل الميلاد، وهو الإنسان الذي سمَّوْه «الإنسان العتيري» وعُثر على بقاياه في جبل عرود قرب وهران في الجزائر. كما توصلّت الاكتشافاتُ الأثريةُ إلى وجود إنسان آخر منذ حوالى الألف التاسعة قبل الميلاد عُرف باسم «الإنسان القفصي،» ويقال بأنّه قَدِمَ إلى المنطقة من الشرق الأدنى. ويستنتج البحّاثةُ المغربي د. محمد حقي من هذه الدراسات والبحوث الأنثروبولوجية أنّ «أصل الإنسان البربري خليطٌ من إنسان محلي تطور في المنطقة، وإنسانٍ طارئ قَدِمَ من الشرق الأدنى، ومَكّنتِ الهجرةُ من اندماجهما واختلاطهما، فأنتجا الإنسان البربري.»[1]

وخلاصةُ القول إنّ أصل البربر يظل من الإشكالات التاريخية التي عَرفت اختلافاتٍ عديدةً. غير أنّ ذلك لا يَمْنع من أنّ البربر هم سكّانُ المغرب الأولون، وقد كانوا منفتحين على الهجرات المتعددة التي كان يعجّ بها العالمُ القديم ـ وهو ما يلغي فكرةَ الأصل الواحد «النقيّ والصافي» التي تريد أن تروِّج لها بعضُ الأفكار العرقية المتطرفة. فليس هناك عِرْقٌ نقيّ أو صافٍ، وإنما الشعوبُ والأمم نتاجُ تفاعلٍ وتمازجٍ واختلاط تُسْهم فيها الديناميةُ المجتمعية والصيرورةُ التاريخية.

راهنية المسألة الأمازيغية

يقول المفكّر الفرنسي إدغار موران: «يجب أن يحاصِرَ فكرُنا اللامفكَّرَ فيه الذي يَقُوده ويتحكّم فيه. فنحن نَسْتخدم بنيةَ فكرنا كيْما نفكّر، ولا مفرّ لنا من استخدام فكرنا أيضًا لإعادة التفكير في بنيتنا الفكرية.» والحال أنّ ما يبرِّر هذه العمليةَ الفكرية في مسارنا العربي تحديدًا هي رغبتُنا في إحداث انتقال حقيقي إلى المجتمع الديموقراطي الحداثي. وذلك أنّه لا يُمْكن تحقيقُ هذا الانتقال دون إعادة الاعتبار للعناصر التي ظلت مقصيّةً ومقموعةً في البنية الفكرية للمجتمع المغربي. فلا تغييرٌ ولا تحوُّلٌ، وجزءٌ من الذات المغربية يعاني التهميشَ والإلغاءَ المقصودَيْن. لذلك نرى ضرورةَ تجاوز النقاش المبدئي حول الأمازيغية، والذي كان يدور حول

١ ـ المرجع ذاته، ص ١٩.

شرعية مقاربة السؤال الأمازيغي أو عدم شرعيته، إلى طرح أسئلة جوهرية تخصّ مسألةَ الحداثةِ والديموقراطيةِ والقطيعة مع فكر الأحاديةِ في تجلّياتها المختلفة. وهذا ما سيجعل من المسألة الأمازيغية مدخلاً ضروريًا للتأسيس لحوار مجتمعي ديمقراطي وحداثي يلامس الأسئلةَ الكبرى التي تؤطِّر كلَّ انتقال حقيقي نحو مجتمع التعدد والاختلاف.

إنّ ما حققته المسألةُ الأمازيغية، بفعل نضال القوى المؤمنة بها وبشرعية خطابها، أضحى نقطةَ جذبٍ قويةً لكلّ القوى المغربية الأخرى التي تناضل من أجل بناء المجتمع المنشود. وبهذا المعنى ستكون القضيةُ الأمازيغيةُ بمثابة «مقصورة القيادة» التي من داخلها سنوجِّه مسارَ نضالنا من أجل مجتمع تسوده قيمُ الفعل الاجتماعي المنظِّمة للعلاقات الاجتماعية، بَدَلَ قيم الهوية والنسب والانتماء الطبقي أو العشائري أو الجغرافي؛ مجتمع يؤسِّس للدور الاجتماعي للذات، أو لما أسماه دوركايم بـ «التضامن العضوي» الذي يقوم على فكرة تقسيم العمل التي تقود إلى تقويم الفرد من خلال وضعه داخل مجتمع مركّبٍ ومختلفٍ.

الأمازيغية أو الحاجة إلى نهاية الأحادية الثقافية

لقد ساد، ولسنوات عديدة، خطابٌ أحاديٌّ في مقاربة القضية الأمازيغية، تميَّز بالإقصاء والإقصاء المضادّ. فقد تحصَّن معارضو القضية الأمازيغية خلف خطابٍ متعالٍ على حقائق الواقع والتاريخ، فسعوا إلى إلغاء ذاكرة شعبٍ مشحونةٍ برموز ودلالات تعود إلى ما قبل خمسين قرنًا، فعدّوها مجردَ أشكالٍ لا تعبِّر عن وجدان وتاريخ أمة. وقاموا بـ «فَلْكَرَة» مظاهر التعبير الثقافي الأمازيغي بحجة عدم قدرتها على الحياة والاستمرار، بالرغم من أنّ هناك مجموعات بشريةً كبيرةً تَحْمل هذا التراث في الذاكرة ويشكّل مادةً لانفعالاتها وأحاسيسها. لقد سعى معارضو الخطاب الأمازيغي إلى تحويل المغرب المتعدد إلى مغربٍ واحدٍ «متجانس،» وإلى تعليب الشعب المغربي المتنوع اللسانِ والثقافةِ داخل تنميط يلغي التنوعَ لحساب الوحدة المصطنعة، صانعين للوطن المغربي مدخلاً تاريخيًا واحدًا.

وفي المقابل، ثمة موقفٌ متعصبٌ للبعد الثقافي الأمازيغي، ورافضٌ لأيّ بعد آخر في تشكيل المنظومة الثقافية والحضارية المغربية. ويتمثّل ذلك في موقف المناضلين الأمازيغ الراديكاليين الذين ناصبوا البعدَ الحضاريَ العربي العداءَ، بدعوى حيلولته دون تحقيقهم شخصيتَهم الثقافيةَ. بل اعتبروا أنّ الأرض أمازيغية والشعب أمازيغي، وكلٌّ ما سوى ذلك دخيلٌ وعليه أن يَتْرك الأرضَ «لأصحابها» أو يندمج فيهم وفي هويتهم النقية والصافية. إنّها بحقٍّ ملامحُ الخطاب العرقي المتطرف الذي يتناسى السيرورةَ التاريخيةَ والانعطافاتِ التي تعيشها الأممُ والشعوبُ في مسارها التاريخي الطويل. وفي هذا السياق يصرِّح الأستاذ رشيد رخا، رئيسُ الكونغرس الأمازيغي، في حوار مع جريدة **العصر** الإسلامية بما يلي: «المغاربة كلُّهم أمازيغ... فكلُّ مَنْ خُلِقَ في بلاد أمازيغن أمازيغي. والعربيُّ له الحقُّ في الدفاع عن هويته، لكنّ هذه

الهوية مصطنعةٌ خَلَقَتْها المدرسةُ المغربية من خلال القومية العربية... مكان العرب هو الشرق.» ويضيف: «نحن ندعو إلى علاقات مع الشمال (أوروبا) ومع الجنوب (إفريقيا) أكثرَ من الشرق. فـ ' اتحاد المغرب العربي ' الذي يتحدثون عنه لن يكون أبدًا بهذه الصيغة . فنحن ننادي بوحدة المغرب الكبير على غرار الاتحاد الأوروبي. الشرق لم يأتنا منه شيء. فهؤلاء الذين يُنْتجون البترولَ، هل يقدِّمون لنا شيئًا؟ وعندما يحتاجون لليد العاملة هل يطلبونها منّا؟ هؤلاء يأتون إلى المغرب فقط من أجل السياحة الجنسية، وهذا ما يهدِّد قيمَنا.. وحتى فكرةُ الانقلابات لم تأتنا إلاّ من المشرق بإيعاز من القوميين المغاربة.»[1]

إنّ مثل هذا التحليل التبسيطي والعقيم هو السائد في الخطاب الأمازيغي الراديكالي المتطرف، وهو تحليل يفتقر ألى أبسط شروط الموضوعية والعلمية والعقلانية. وإلاّ فكيف للأستاذ رشيد رخا أن يُسْقط من تحليله حقبًا طويلةً من تاريخ التواصل والتفاعل بين المشرق والمغرب العربييْن؟ وكيف له أن ينسى الدورَ الكبيرَ الذي لعبه البربرُ في فتح الأندلس وفي إقامة الممالك والدول؟

إنّ الثقافة الأمازيغية ليست كيانًا ميتًا فَقَدَ روحَه ووارثْناه الثرى فعُدْنا لنتقاسم تركتَه أو لنتخاصمَ حول شرعيةِ مَنْ يحقّ له أن يَرِثَه. إنّها ما تزال تَنْبض حياةً في وجدان كل المغاربة، وما تزال تشكّل ـ إلى جانب مكوِّنات أخرى عربية وأندلسية وزنجية ومتوسطية ـ مصدرَ غنًى لشخصيتنا الحضارية والثقافية. ولم تكن الثقافة والحضارة العربيتان في يوم ما عائقًا أمام الانفتاح على المكوِّنات الأخرى للذات الوطنية المغربية، بقدْرِ ما شكلتا إطارًا حضاريًا اتسع لكل تعبيرات الهوية والثقافة المغربيتين، دونما رغبة في الهيمنة أو الإقصاء. لم تكن للأمازيغ «أيةُ عقدة تجاه اللغة العربية، لأنّها لم تُفْرض عليهم ولم يُرْغموا على تعلّمها قط، بل تقبّلوها عن طواعيةٍ وطيبِ خاطر، فرسّخوا لها أقدامَها في هذا الوطن سياسيًا باستقبالهم المولى إدريس؛ وإداريًا بخلق أسلوب عربي في المراسلات الرسمية لا يزال متَّبَعًا منذ عهد الموحّدين؛ وتربويًا بإنشاء مدارس لها على نطاق واسع في عهد المرينيين؛ وديداكتيكيًا بتأليف كتبٍ في النحو العربي كما فعل الجزولي وبن معطى وأجروم.»[2]

لذا، فإنّ التعريب لم يكن إيديولوجيةً فرضتْها الحركةُ الوطنية. بل إنّ هذه الأخيرة لم تجد نفسَها أمام نسقيْن لغوييْن كان يجب أن تختار بينهما، وإنما كانت أمام نسق لغوي رسمي وحيد تكرَّسَ في المغرب منذ الدولة المرابطية ذات الأصول الأمازيغية وتقوّى في عهد الموحّدين والمرينيين من خلال بناء المدارس الدينية العديدة التي كانت تروِّج للثقافة العربية الإسلامية. إنّ التعريب كان اختيارًا من أهل أمازيغ أنفسهم عندما كانت اللغةُ العربيةُ هي لغةَ التخاطب

١ ـ رشيد رخا، في حوار مع جريدة **العصر** الإسلامية (الناظور، المغرب)، ٢٣ ماي ٢٠٠٢.

٢ ـ محمد شفيق، «الأمازيغية والمسألة الثقافية بالمغرب،» مجلة **آفاق** (الرباط)، العدد ١، ١٩٩٢، ص ٩٥.

الحضاري، وحين كانت العربيةُ لغةَ العلم والإدارة والارتقاء في السلم الاجتماعي. لذلك، فإنّ تحريف النقاش حول الأمازيغية إلى مجرد كونها ردة فعل ضد هيمنة الثقافة واللغة العربيتين (مع أنّ الجميع يَعْرف لمن الغلبةُ والهيمنةُ الثقافية واللغوية اليوم في المغرب!) يُعدّ بمثابة تفريغ لمحتوى القضية الأمازيغية التي قلنا إنّها تشكّل بوابةً رئيسيةً نبادر من خلالها إلى مقاربة الإشكالات الكبرى في مغرب اليوم والمستقبل.

نعود إلى القول إنّ جوهر المسألة الأمازيغية، في اعتقادنا، يقوم في قدرتها على أن تشكّل أرضيةً قويةً لمناقشة ظاهرة إقصاء الثقافة الشعبية المغربية بكلّ تجلياتها ولهجاتها من المجال العامّ الذي ظل حكرًا على الثقافة «النظامية» الرسمية. فهذه الأخيرة ارتأت أن تقصي من دائرة المفكَّر فيه كلَّ ما قد يعيد المبادرةَ إلى المجتمع في تقرير مصيره السياسي والاجتماعي والثقافي. ولم يكن للدولة المغربية مشروعٌ مجتمعي حضاري تدافع عنه، بقدر ما كانت تقتات من تناقضات المجتمع وتسعى إلى تعميقها، لتَفْرض نوعًا من التجانس المصطنع على المجتمع يخوّل لها الاستمراريةَ ويَضْمن لها الاستقرارَ السياسيَّ ضدًا على الدينامية المجتمعية التي كانت تتوق إلى إفراز تنوعاتها واختلافاتها ضمن مناخ ديموقراطي. فالسلط الاستبدادية، كما يقول توران، لها «القدرةُ على توحيد المجتمع ثقافيًا من أجل فرض رقابة مطلقة على الأفراد والجماعات، حيث المصالح والآراء والمعتقدات دومًا مختلفة. وبقدْر ما تتماهى هذه السلطُ مع مبدإ ثقافي موحّد، سواء العقل أو الأمة أو العِرق أو الدين، فإنّها تتّجه بالمجتمع الذي تَحْكمه نحو جحيم الشمولية.»[1] واليوم، عندما نعيد التفكير في هذا اللامفكَّر فيه في النسق الثقافي والسياسيّ الرسمي، فإنّنا نسعى إلى التأسيس لثقافة «الحقيقة والإنصاف والمصالحة،» وذلك من خلال إعادة إنصاف تلك الفئات الاجتماعية والجماعات الثقافية التي كانت أقلَّ حظًا من غيرها في الاستفادة من توزيع السلطة والثروة والمعرفة. والأمر هنا لا يقتصر على البربر أو على الثقافة الأمازيغية فقط، وإنما يطاول فئاتٍ مجتمعيةً عريضةً من الشعب المغربي ويمسّ تعبيراتٍ ثقافيةً شعبيةً عديدة.

والملفّ الذي نقدّمه اليوم، إلى جانب الملفّ الثاني الذي ستُصدره مجلةُ الآداب في عددها القادم حول «نقد الخطاب الأمازيغي،» يَدْخلان ضمن منظورنا القائم على ضرورة إعادة قراءة بنيتنا الفكرية من منطلق رؤيةٍ نقديةٍ وعلميةٍ ـ وهو العملُ الذي شرعتْ في إنجازه الآداب منذ مقاربتها لموضوع «العروبة الجديدة.»

الدار البيضاء

١ ـ Alain Touraine, **Pourrons-nous vivre ensemble?** (Paris: Fayard, 1997), p. 199.

الحركة الثقافية الأمازيغية: الخطاب والتوجُّهات الكبرى

أحمد عصيد

جذور قضية

تَطْرح الأمازيغية نفسَها كقضية من قضايا المغرب المعاصر، التي تمتدّ لتَشْمل مختلفَ أبعاد الكيان المغربي. وإذا كان الخطاب الإقصائي قد لجأ دائمًا إلى تعليق القضية على مشجب «الاستعمار،» فإنّ النظرة المتفحِّصة تُظْهر أنّ الأمازيغية انبثقتْ من صميم التحوُّلات التي عرفها المغربُ خلال الثلثيْن الأخيريْن من القرن العشرين، وهي التحولات التي ولدتْ تناقضاتٍ ذاتَ صلة بالعوامل التالية:

١ ـ قيامُ الحركة الوطنية المغربية، كردّ فعل على السياسة الاستعمارية التي تضمَّنها «الظهيرُ البربري،» ببناء مشروعها السياسي للدولة الوطنية المغربية الحديثة على أرضيةٍ ثقافيةٍ تلغي البعدَ الأمازيغيَّ للكيان المغربي، وذلك لاعتبارين: أولُهما تبنّي نموذج الدولة الوطنية اليعقوبي الفرنسي الذي يقيم الدولةَ على أساس مبدإ «التأحيد uniformisation من أجل التوحيد unification،» الأمر الذي يَفْرض إلغاءَ عناصر التعدد وتذويبَها لصالح العنصر الواحد. وثانيهما تبنّي الحركة الوطنية المغربية لإيديولوجيا القومية العربية كما حَمَلَها إلى المغرب سنة ١٩٣٠ الأمير شكيب أرسلان؛ وهذا ما استوجب تأطيرَ نضال الحركة الوطنية المغربية بغائيّةٍ تَجْعل كلَّ العمل الوطني يصبّ في مشروع وحدوي عربي، الأمرُ الذي يُدْرج المغربَ تلقائيًا ضمن «الوطن العربي» الذي تتحدد فيه كلُّ العناصر في إطار «العروبة» الخالصة. ولقد أدّى هذان الاعتباران إلى جعل خطاب الحركة الوطنية مفارقًا لما هو عليه واقعُ الحال في المغرب، سواء ككيان جيوسياسي، أو كامتداد سكاني وتنظيم اجتماعي وحساسية هوياتية وثقافية ـ وهي مستويات تَطْبعها تعدديةٌ صارخةٌ عبر التاريخ.

٢ ـ قيام الدولة المغربية، مباشرةً عند فجر الاستقلال، بالتخطيط لسياستها في كل القطاعات بناءً على الثوابت التي أرستها الحركة الوطنية. وقد اعتُبرتْ هذه الثوابت أمورًا لا غنى عنها في تأكيد حضور السلطة المركزية، وتفكيكِ الكيانات القَبَلية، وإعادة تشكيل خريطة التجمعات السكانية، ومحوِ التلوينات الثقافية عن طريق الدفع بها إلى الهوامش المنسيّة واستعمال التعليم النظامي الموحد ووسائلِ الإعلام العمومية لتحقيق ذلك. وكان برنامجُ التعريب هو العنوان الظاهر لتلك السياسة الرسمية، التي لم تكن تَشْغلها معضلةُ وجود اللغة الأجنبية الفرنسية في دواليب الدولة بقدْرِ ما كان يؤرِّقها التعدُّدُ الثقافيُّ واللغويُّ الداخلي!

وغنيٌّ عن البيان أنّ الإدارة الفرنسية، التي كانت حريصة على إبقاء المغرب بعد استقلاله تحت وصاية الدولة الحامية سابقًا، قد ساعدت المسؤولين المغاربة على وضع أسس دولة الاستقلال انطلاقًا من النموذج الدولتي الوطني الفرنسي.

٣ ـ تفكيكُ جيش التحرير، الذي كان يمثِّل قوةَ حضور الأمازيغيين والبوادي المغربية في المشهد السياسي المغربي خلال المرحلة الكولونيالية، لصالح النظام المَلَكي وحزبِ الاستقلال، وهو ممثِّلُ البرجوازية المدنية المنتسبة في معظم عائلاتها إلى أصول عربية أندلسية. وقد أدّى ذلك إلى شعور الأمازيغيين بالحيْف والغبن السياسييْن، باعتبارهم القوةَ الضاربةَ التي قاومت الاستعمارَ بالعمل المسلّح منذ دخوله إلى المغرب، ولكنّها وجدتْ نفسَها خارج مراكز القرار والسلطة والمال بعد أن استحوذتْ عليها جميعها أقليةٌ بورجوازيةٌ استطاعت في وقتٍ مبكّرٍ اكتسابَ ثقافة عصرية أهَّلَتْها لتنصيب أبنائها في مواقع السلطة داخل دواليب الدولة الفتيّة.

٤ ـ فشلُ الأمازيغيين في فرض وجودهم على الساحة السياسية عبر النضال الراديكالي المعارض بعد الاستقلال، وهو نضالٌ عَرَّضهم للتشريد والنفي والاعتقال السياسي دون أن يصلوا إلى تصحيح مسار الدولة المستقلة التي انحرفتْ عن الأهداف التي مِنْ أجلها قاوموا الاحتلال. وجديرٌ بالذكر أنّ ما قامت به السلطة قد استعانت فيه بعناصر **أمازيغية** موالية لها(!)، سواء في الجيش أو في أحزاب سياسية يمينية تمّ تشكيلُها لخلط الأوراق والتشويشِ على المعارضة الراديكالية ـ

خاصةً تلك التي كان يمثِّلها «الاتحادُ الوطني للقوات الشعبية،» وقبله الانتفاضاتُ المسلحةُ التي عرفها الشمالُ والوسطُ والجنوبُ المغربي.

٥ ـ قيامُ الدولة المغربية المستقلة بتكريس توجُّهات السياسة الاستعمارية القائمة على التمييز بين «مغرب نافع» و«مغرب غير نافع،» وهو ما عَرَّضَ مناطقَ بكاملها للتهميش الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي. وقد تأكَّد هذا النهجُ مع توريث الإرث الاستعماري من الممتلكات العقارية لأقليةٍ مستفيدةٍ داخل الجيش والطبقة السياسية والتجارية البورجوازية.

٦ ـ استفحالُ ظاهرة الهجرة من البوادي في اتجاه الحواضر الكبرى بسبب التهميش الاقتصادي. وقد نَتَجَ عن ذلك، إضافةً إلى تشكُّل هوامش الفقر والبطالة حول المدن، بروزُ ظواهر جديدة تخصّ وضعيةَ الفرد المهاجر داخل الوسط الحضري. إذ تزايَدَ الشعورُ لدى حاملي اللغة والثقافة الأمازيغيتيْن بدونيةِ ثقافتهم الأصيلة، وهيمنةِ الثقافة الرسمية المؤطِّرة للأفراد مؤسساتيًا.

٧ ـ بروزُ نخبة أمازيغية عصرية تشكَّلت انطلاقًا من الجامعات العصرية، وتشبَّعتْ بمعطيات العلوم الإنسانية ـ خاصة اللسانيات والأنثروبولوجيا والتاريخ ـ وبمبادئ الخطاب الدولي لحقوق الإنسان، الذي تطوَّر من الحقوق السياسية والمدنية إلى إبراز جانب الحقوق الثقافية واللغوية.

نشأة الخطاب الثقافي

أدَّت هذه العواملُ إلى اقتناع النخبة الأمازيغية الفتيّة بضرورة نقل الصراع من الحقل السياسي إلى الحقل الثقافي، وخاصةً بعد اقتناعها بعدم جدوى العمل السياسي الراديكالي المسلَّح الذي كان يَطْمح إلى قلب موازين القوى والجني العاجلِ لثمار الاستقلال. وعليه، كان اختيارُ العمل في إطار الجمعيات الثقافية تعبيرًا عن اختيار استراتيجية التأثير على المدى البعيد، عبر التغيير التدريجي للأفكار والعقليات.



نساء في شرق أعالي جبال الأطلس، يرتحن بعد عرس (عن **الناشونال جيوغرافيك**)

وكانت الفترة الفاصلة بين عاميْ ١٩٦٧ و١٩٩٠ فترةَ نشأة وترعرع الخطاب الثقافي الأمازيغي، الذي انطلق من الأسئلة التي عكستْها تناقضاتُ الواقع المغربي، وتمكَّن من إعادة تأسيس مفاهيم الحركة الوطنية عبر تأزيمها ـ ولاسيّما مفاهيم «الوحدة» و«الهوية» و«اللغة» و«الثقافة» و«التاريخ.»

ونظرًا إلى الظروف الصعبة والمناخ السياسي اللامتسامح الذي اشتغل فيه الفاعلون الجمعويون الأمازيغيون، فقد ظلَّ الخطابُ الثقافي الأمازيغي يتطور بشكل بطيء جدًا وقليل الفعالية. غير أنّ العطاء الأكثر تأثيرًا للحركة الثقافية الأمازيغية كان خلال العقد الأخير من القرن العشرين، حيث ستَعْرف هذه المرحلةُ انتقالَ الجمعيات الأمازيغية من العمل الانفرادي إلى مستوى التنسيق الوطني وصياغة الأرضيات النظرية المشتركة.

من ميثاق أكادير إلى البيان الأمازيغي

كانت العشريةُ الأخيرةُ من القرن العشرين، بالنسبة إلى الحركة الأمازيغية، مرحلةً حافلةً بالأحداث الحاسمة. فقد استطاعت ستُّ جمعيات أمازيغية أن تلتقي أثناء الدورة الرابعة لجمعية الجامعة الصيفية، وذلك في شهر غشت ١٩٩١، لتوقِّع أولَ وثيقة مشتركة بلورتْ فيها مطالبَها الثقافية بوضوح. ونظرًا إلى المناخ السياسي الضاغط آنذاك، فإنّ ميثاق أكادير لم يتضمَّنْ إلاّ الحدّ الأدنى للمطالب الثقافية التي رأت فيها تلك الجمعياتُ منطلقاتٍ أوليةً لإصلاح سياسة الدولة المغربية، لصالح الأمازيغية هويةً ولغةً وثقافةً.

تحوَّلَ الميثاقُ بعد عامين على توقيعه من وثيقة مطلبية مشتركة إلى أرضيةٍ إيديولوجيةٍ لتنسيقٍ وطني بين الجمعيات الأمازيغية، التي تكاثرتْ حتى أصبح عددُها إحدى عشرة جمعيةً، يضمّها مجلسٌ وطنيٌّ للتنسيق CNC. وقد امتدّ العملُ داخل مجلس التنسيق الوطني ما بين عاميْ ١٩٩٣ و١٩٩٧، وهي فترة عَرفت العديدَ من الأحداث الهامة ذات الصلة بالأمازيغية. فقد أدت اعتقالاتُ الراشيدية خلال فاتح ماي ١٩٩٤ إلى توتُّر الأجواء وتصعيد وتيرة النضال الجمعوي الأمازيغي، وهو ما كان نتيجةً

الحركة الثقافية الأمازيغية: الخطاب والتوجهات الكبرى

له الخطابُ الملكيُّ في ٢٠ غشت ١٩٩٤ بمناسبة ذكرى ثورة الملك والشعب. والحقّ أنّ هذا الخطاب كان أول خطاب ملكي يتناول موضوعَ الأمازيغية، ويُقرّ بضرورة إدماجها في التعليم الابتدائي. وتلا ذلك عامَ ١٩٩٥ بروزُ فكرة الكونغرس العالمي الأمازيغي، الذي عَقَدَ اجتماعَه التمهيدي في السنة نفسها بفرنسا، بوصفه هيئةً ثقافيةً تنسيقيةً بين الفاعلين الجمعويين الأمازيغيين في كل شمال إفريقيا والعالم.

وفي ٢٢ يونيو ١٩٩٦ رَفَعت الجمعياتُ الأمازيغية المغربية ـ التي بلغ عددُها ثماني عشرة جمعيةً ـ مذكرةً إلى الديوان الملكي تَقْترح فيها صيغةَ إدماج الأمازيغية هويةً ولغةً في التعديل الدستوري، الذي كان يتمّ الإعدادُ له وقتذاك.

بعد ذلك عَرَفَ التنسيقُ الوطني الكثيرَ من الصعوبات، التي كان مصدرها تضخُّم الهاجس التنظيمي (أو ما يُعرف بفكرة الفدرالية كما سنبيِّن بعد قليل) على حساب العمل الأدبي والميداني. وقد أدّى ذلك إلى عقم اجتماعات مجلس التنسيق الوطني، خاصةً بعد أن بلغ عددُ الجمعيات المنضوية فيه ٣٢ جمعيةً، فغدا إطارًا يَضيق عن استيعاب كلّ الطموحات المتعارضة. ولذلك نشأتْ بعد عام ١٩٩٧ مرحلةٌ جديدةٌ يُمْكن نعتُها بمرحلة التنسيق الجهوي: فقد انضوت اثنتا عشرة جمعيةً من الريف في إطار كونفدرالية خاصة بها في شمال المغرب، وظَهَرَ التنسيقُ الجهوي للجنوب، وتحوّلت «تاضا» من التنسيق الوطني إلى مجرد إطار تنسيقي بين جمعيات الأطلس المتوسط والجنوب الشرقي. ويُمْكن القولُ إنّ انفراط عقد التنسيق الوطني كان وراءه عددٌ من العوامل هي:

١ ـ وجودُ عائقٍ نفسي غيرِ مصرَّح به، يَرْجع إلى الشعور بالانتماء إلى الجهة. وهذا شعور يولِّد في الوقت نفسه الخوفَ من التبعية للجهات الأخرى، والرغبةَ في الهيمنة وقيادةِ القافلة.

٢ ـ وجود استراتيجيات مختلفة بين الجمعيات الكبرى المؤسِّسة للتنسيق الوطني، الأمرُ الذي جعل متعذّرًا الاتفاقَ على الحدّ الأدنى المشترك.

٣ ـ تضخُّمُ الهاجس التنظيمي بتحويل التنسيق العرفي إلى هيكلة وتنظيم قانوني في شكل فيدرالية تنصهر فيها الجمعياتُ. وكان ذلك يتعارض مع مصالح الجمعيات الكبرى الراغبة في الحفاظ على استقلالها وريادتها، إلى جانب غياب استراتيجيةٍ واضحةٍ للعمل التنسيقي في الميدان.

٤ ـ ارتباطُ بعض الجمعيات بشخص رئيسها، فأدّى ذلك إلى انعكاس الحزازات الشخصية على السيْر العام لأشغال التنسيق الوطني.

٥ ـ تكاثُرُ الجمعيات التي تضم مناضلين شبابًا بلا خبرة كبيرة بالتنظيم الجمعوي، ويحملون ـ إلى جانب ذلك ـ أفكارًا راديكاليةً تنتهي إلى اللاتنظيم وتَخْلق تنافرًا بين الفاعلين الجمعويين.

ويمكن القول بأنّ هذه المرحلة أفرزتْ ثلاثةَ توجُّهات كبرى داخل الحركة الجمعوية الأمازيغية، هي:

أ ـ توجُّهٌ ثقافي يَعْتبر العملَ الفكري والإبداعي المنطلقَ الأساسَ لتغيير الوعي العام، وللتأثير في القرارات الرسمية عبر المطالبة بإصلاح ثقافي. وكان هذا التوجه يعاني من ضعف على المستوى الاستراتيجي، ومن بطء تأثيره في الساحة، ومن تجاوز الأحداث له في كثير من الأحيان.

ب ـ توجُّهٌ يميل إلى تدويل القضية الأمازيغية. ويكون ذلك عبر الاشتغال في لجان الأمم المتحدة والمشاركة في المؤتمرات الدولية لحقوق الإنسان، من أجل إسماع صوت الأمازيغية في الخارج، وإغناءِ الخطاب الأمازيغي بمفاهيم جديدة مستمدة من المعجم الحقوقي الدولي. ويعاني هذا التوجه ضعفًا في التواصل مع الفاعلين في الداخل، وافتقارًا إلى الإمكانيات الضرورية لتصريف مكاسبه النضالية في المجتمع المدني.

ج ـ توجُّهٌ يفضّل العملَ الحركي الراديكالي، ويتبنّى خطابًا أكثر عنفًا، وعادةً ما يبادل الإقصاءَ بإقصاء، ويَعْتبر أنّ تهميش الأمازيغية كان بقرار سياسي لا يُمْكن رفعُه إلاّ بتحرُّك سياسي. وكان هذا التوجه يعاني فراغًا نظريًا نَتَجَ عنه ارتباكٌ في المفاهيم

الخطاب الإقصائي يعلّق الأمازيغية على مشجب «الاستعمار» مع أنّها انبثقتْ من صميم التحوّلات التي عرفها المغرب

وعدمُ وضوح في الرؤية. كما كان يَفْتقر إلى استراتيجية عمل واضحة للتحرُّك في الميدان.

عرفت المرحلة الفاصلة بين عامي ١٩٩٧ و٢٠٠٠ أحداثًا هامةً، إذ صدر أولُ تصريح لحكومة التناوب التوافقي عام ١٩٩٨، وينصّ بصريح العبارة على الأمازيغية بعدًا جوهريًا للهوية الوطنية بجانب الأبعاد الأخرى المتعددة. كما صدر في السنة نفسها ميثاقُ التربية والتكوين الذي خصّصَ المادتين ١١٥ و١١٦ للغة الأمازيغية، مثيرًا اعتراضَ الجمعيات الأمازيغية بسبب ما ورد في المادة ١١٥ من حصر دور اللهجات الأمازيغية في استعمالها «للاستئناس في بعض المناطق لتسهيل تعلم اللغة الرسمية»! وقد تبلورتْ من جراء ذلك، خلال سنة ١٩٩٩، فكرةُ «تاوادا،» المسيرة الوطنية لدعم المطالب الأمازيغية.

وفي مارس ٢٠٠٠ قام الأستاذ محمد شفيق بتحرير «البيان الأمازيغي،» واضعًا فيه عصارةَ ما بلغه خطابُ الحركة الأمازيغية من تطوُّرٍ بعد ميثاق أكادير، وخاصةً في ما يتعلق بدسترة الأمازيغية كلغة رسمية، والدعوةِ إلى التنمية الشاملة لكل مناطق المغرب على قدم المساواة؛ إضافةً إلى ديباجة نَقَلت القضيةَ الأمازيغيةَ من قضية مطالب ثقافية إلى مشكلة سياسية ذات عمق تاريخي وذاتِ صلةٍ بالطبقة السياسية المغربية وبالتوجهات الكبرى للسياسة الرسمية.

من «البيـان الأمـازيغي» إلى تـأسيس «المعـهد الملكي للثقافة الأمازيغية»

سرعان ما تحوّل «البيانُ الأمازيغي» إلى أرضية إيديولوجية لعملٍ نضاليٍّ جماعيٍّ بين مناضلين أفراد موقِّعين للبيان بصفتهم الشخصية. وقد أثمر التكتلُ الجديدُ بين الفاعلين الأمازيغيين خمسة مؤتمرات، قُدِّمتْ خلالها ثماني أرضيات نظرية، تمخّضتْ عنه عدة توجُّهات كبرى، أهمُّها:

١ ـ التوجه الداعي إلى تأسيس حزب سياسي، يَدْخل مباشرةً معمعةَ العمل السياسي المباشر، بالسعي إلى السلطة عبر الطرق المتعارف عليها، من أجل تغيير سياسة الدولة من داخل المؤسسات ـ كالبرلمان والعمل الحكومي والجماعات المحلية.

٢ ـ التوجُّه القائل بضرورة البدء بتأسيس جمعية ذات طابع سياسي تعمل أولاً على وضع مشروع مجتمعي متكامل، يكون أفقُه بناءَ تنظيم سياسي ذي تسيير جماعي قادرٍ على تأطير المواطنين وتحسيسهم بالمطالب الأمازيغية في شموليّتها، مع تجنب أسلوب العمل الحزبي الضيّق والمدجَّن.

وقد تمخَّضت المؤتمراتُ الخمسةُ للبيان الأمازيغي في النهاية عن تأسيس جمعية ذات طابع سياسي تَحْمل اسم «أمزداي أنامور أمازيغ» (أي التكتل الوطني الأمازيغي). وهذه الجمعية لم تَحْصل على وصل إيداعها لملفها حتى الآن!

ويمكن القول إنّ «البيان الأمازيغي،» بالدينامية التي خَلَقها، قد أدى إلى **إضعاف** التوجه الثقافي داخل الحركة الأمازيغية. فقد أصبحتْ بؤرةُ اهتمام المناضلين التفكيرَ في مشروع مجتمعي يَرْبط الثقافي بالاقتصادي والسياسي والاجتماعي، ويجد للأمازيغية مكانتَها كإطار إيديولوجي عام داخل هذا المشروع.

في هذا السياق المتوتر، جاء خطابُ العرش في يوليوز ٢٠٠١، فنصّ لأول مرة على قرار إحداث «معهد ملكي للثقافة الأمازيغية» تكون مهامُّه إعدادَ الأمازيغية لإدماجها في التعليم والإعلام والمجالات الاجتماعية الأخرى. وقد تمّ تفعيلُ هذا القرار في السنة نفسها بالتوقيع على الظهير المحدث والمنظّم للمعهد يوم ١٧ أكتوبر ٢٠٠١ بأجدير، حيث ألقى الملك محمد السادس خطابًا تضمَّن عناصرَ تشير إلى توجه جديد في السياسة الثقافية والتعليمية للدولة المغربية.

وبظهور «المعهد الملكي» انشغلت الساحةُ الوطنية بحدث إنشائه ومجريات تنظيمه وهيكلته، نظرًا إلى حساسية القضية التي يرتبط بها، ولخطورة المهام المنوطة به. وبهذا عرف العملُ الجمعوي الأمازيغي نوعًا من الهمود خَلَق شيئًا من الانتظارية والترقب اللذيْن أفرزا التوجهات التالية داخل الحركة الأمازيغية:

١ ـ التوجه الذي ظلّ ينتظر أعمالَ «المعهد الملكي» لكي يقوم بنقدها وتقويمها، والعمل ـ إلى جانب ذلك ـ على تنظيم بعض التظاهرات النضالية لدعم المعهد وإنجاح جهوده التنسيقية مع المؤسسات الحكومية. وهذا في الغالب توجُّهُ جمعيات ارتبطتْ بـ «المعهد» من خلال وجود أعضاء عاملين بها داخل مجلسه الإداري، أو داخل مراكز البحث.

٢ ـ التوجه الذي تعامل مع تأسيس «المعهد» بنوع من الحذر. فهذا التوجُّه، وإن اعتبر المعهدَ في حدّ ذاته خطوة إيجابية، لم يُخْفِ قلقَه من أن يكون مجردَ آلية لاحتواء الحركة وتوقيفِ ديناميتها التي بلغتْ قمةَ غليانها مع إعلان «تاودا» ومع مؤتمرات «البيان الأمازيغي.» ويدعو هذا التوجه إلى الاستمرار في النضال في جميع الأحوال، والتركيز على القضايا النضالية التي ليست لها علاقةٌ بالمعهد مثل: دسترةِ الأمازيغية، والدعوةِ إلى مقاطعة الانتخابات التي ينظِّمها دستورٌ لا يَعْترف بالأمازيغية.

٣ ـ التوجُّه الذي أعْلن منذ البداية عن موقف معارض لمضمون الظهير المنظِّم للمعهد الملكي. ويسعى هذا التوجه، بشكل واضح، إلى بناء مصداقية نضالية على حساب المعهد، وعلى حساب المناضلين والفاعلين الجمعويين الذين لهم رصيد سابق. ويكتسي خطاب هذا التوجه نوعًا من العدمية، لكونه يتجاهل المعطيات المتوفرةَ وكلَّ الجوانب الإيجابية وينطلق من قناعة مطلقة بأنّ «المعهد» ليس إطارًا للعمل بقدْرِ ما هو مخطَّط «مخزني» يَهْدف إلى إجهاضِ نضاليةِ الحركة الأمازيغية وإفشالِ مشروعها الديموقراطي. وهو لذلك يدعو إلى مقاطعة المناضلين العاملين في المعهد باعتبارهم «غير مستقلين.»

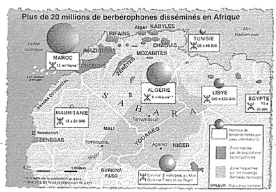
الخطاب الثقافي الأمازيغي: آفاق العمل الجمعوي

يمكن القول بأنّ الخطاب الثقافي الأمازيغي قد راكم في السنوات الأخيرة خبراتٍ ومفاهيمَ جديدةً سمحتْ له بأن يتوجّه في الوقت الراهن نحو اتخاذ طابع الخطاب الحقوقي الجامع، الذي ينطلق من الأمازيغية كأرضية إيديولوجية ملهِمة، ليقدِّم منظورَه الخاص لبناء دولة مغربية ديموقراطية وحديثة.

وإذا كان هذا الخطاب قد اغتنى في السابق من المرجعية الكونية لحقوق الإنسان، ومن الأرضيات الفلسفية الشاعة في الفكر المعاصر، والتي تعتمد مفاهيمَ التعدد والاختلاف والنسبية، فإنّ التطورات المتلاحقة جعلتْ هذا الخطابَ ينعطف في اتجاه قضايا جديدة. وهذا ما جعله يتجاوز خطابَ الحقوق الثقافية واللغوية ليعبِّر عن انشغالات تمسّ مستوياتٍ عديدةً، وتَعْكس التوجهات الحالية للحركة الأمازيغية بالمغرب.

١ ـ فلقد ظهر اتجاهٌ لدى الجمعيات الأمازيغية نحو الاهتمام بعلاقة الثقافي بالتنموي، وأصبح موضوعُ دور الأمازيغية في التنمية المحلية والوطنية من أبرز الموضوعات المثارة منذ ١٩٩٧. وكان من نتائج ذلك إثارةُ موضوع الأرض وملْكيتها بالمغرب، وكذا قضايا تنمية العالم القروي ـ وهي قضايا سمحتْ بإبراز العلاقة الجدلية العميقة بين العامل الثقافي والقيم الرمزية، وبين البنيات التحتية والمتلكات المادية. وقد قاد هذا النقاش إلى طرح موضوع الديموقراطية المحلية وأُسُسِها الاجتماعية والقانونية. وكان من أهم نتائج هذا التوجُّه ظهورُ بوادر التعاون والتنسيق بين الجمعيات الثقافية الأمازيغية وجمعيات التنمية المحلية بالبوادي المهمَّشة بصفة خاصة.

٢ ـ أصبح الخطاب الأمازيغي أكثرَ شموليةً، إذ بدأ يتجه نحو الانفتاح على القضايا الوطنية الأخرى كقضية المرأة وقضية الإصلاحات السياسية والدستورية. واتخذ في الآونة الأخيرة طابعَ الخطاب الاحتجاجي الرامي إلى التحديث والدقرطة، عبر إكساب النظام الثقافي في المغرب قيمَ التعدد والاختلاف والنسبية والعقلانية. ومن ثم، لم يعد المطلبُ الدستوريُّ للجمعيات الأمازيغية مقتصرًا على إدماج الأمازيغية في الدستور، بل تعدّى ذلك إلى المطالبة بدستور ديمقراطي شكلاً ومضمونًا، وجَعْلِ الأمازيغية جزءًا من التعديلات المقترحة. وهذا ما حدا بهذه الجمعيات إلى الانضمام إلى قوى أخرى في



خارطة حضور الأمازيغ في المغرب العربي

المجتمع المدني، وإلى الانخراط في «الحركة من أجل دستور ديموقراطي» والتي تضم عددًا كبيرًا من تنظيمات المجتمع المدني.

٣ ـ أدّى الصراع الذي احتدم بين الحركة الجمعوية الأمازيغية والحركة الإسلامية منذ عام ١٩٩٥ إلى بلورة الخطاب الأمازيغي لمنظور متميز إلى علاقة الدين بالسياسة فقد بتّ بشجاعة في العديد من القضايا التي كانت تَدْخل في إطار المحرّم والمقدّس. ومع اندلاع الأحداث الإرهابية ليوم ١٦ ماي ٢٠٠٣، برز تيار قوي داخل الحركة الأمازيغية يَرْفع شعارَ العلمانية (فصل الدين عن الدولة) بشكلٍ علنيٍّ وصريح، ولأول مرة في الشارع العمومي. بل قام هذا التيار بجهد نظري في إكساب العلمانية أسسًا أصيلةً متجذِّرةً في التربة المحلية، مؤكِّدًا أنّ الأمازيغ كانوا دائمًا علمانيين بفصلهم في تنظيمهم الاجتماعي بين الشؤون الدينية (التي هي من اختصاص الفقيه) والشؤون الدنيوية المتعلقة بتدبير الحياة اليومية (وهي شؤون من اختصاص الجماعة، وتعتمد في ذلك على قوانين عرفية وضعية).

تقدِّم هذه العناصرُ مجتمعةً أساسَ أرضية جديدة مرتقبة، تمثِّل وثيقةً لما بعد «البيان الأمازيغي.» وتجدر الإشارةُ إلى ظهور صيغ جديدة من العمل النضالي في السنوات الأخيرة تتمثل في تكتلات جمعوية جديدة. ومن هذه التكتُّلات Amyafa، و«مجموعات العمل الأمازيغي» التي هي مجموعة شبابية غير مهيكلة في أيّ تنظيم قانوني ولكنّها تتحرك في شكل ردود أفعال سريعة، وتنظِّم تظاهرات فاتح ماي والوقفات الاحتجاجية أمام البرلمان.

أحمد عصيد

باحث أمازيغي، عضو المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.

استراتيجية النضال الديموقراطي للحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب

الحسين وعزي

أعلن ملكُ المغرب في خطاب العرش بتاريخ ٣٠ يوليو ٢٠٠١ عن إنشاء «المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.» وبتاريخ ١٧ أكتوبر من السنة ذاتها، وَقَّعَ على الظَّهير [القانون] المحدِّد لتشكيلته والمنظِّم لاختصاصاته. وبإحداث هذه المؤسسة العمومية، انتقل المغربُ إلى مرحلة جديدة في التعامل مع اللغة والثقافة الأمازيغيتيْن. ويتمّ الاعتماد في ذلك على المبادئ الديموقراطية، وعلى الحرص على تقوية الثقافة الوطنية وتمتين نسيج هوية الأمة المغربية الغنية بروافدها المتنوعة. وهكذا أصبح المغربُ يطبِّق سياسةً لغويةً وثقافيةً جديدةً تَسْتهدف الحفاظَ على اللغة والثقافة الأمازيغيتيْن والنهوضَ بهما من طرف مؤسسات الدولة. ويلعب «المعهدُ الملكي للثقافة الأمازيغية» دورًا مهمًا في هذه السياسة الجديدة، بالتعاون مع كافة المؤسسات العمومية المعنية.

وقد جاء التحول في السياسة الرسمية استجابةً لمطالب الحركة الثقافية الأمازيغية التي ناضلتْ منذ منتصف ستينيات القرن الماضي من أجل إعادة الاعتبار للبعد الأمازيغي في الهوية المغربية. ويَهْدف هذا المقال إلى التذكير بمراحل هذا النضال وكيفية تفاعل المجتمع معه.

مرحلة التأسيس

استغرق تأسيسُ الحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب فترةً طويلةً نسبيًا استمرّ من ١٠ نوفمبر ١٩٦٧ إلى ٥ غشت ١٩٩١. ويعود سببُ هذا البطء إلى التشويش الذي تعرَّضتْ له الشفرةُ التي يتم بواسطتها التعرفُ على الهوية الأمازيغية، وذلك لعوامل اقتصادية واجتماعية وإيديولوجية مرتبطة بنشأة الدولة العصرية بتوقيع معاهدة الحماية سنة ١٩١٢ وبمغربة هذه الدولة بعد الاستقلال. وقد جاءت الحركة الثقافية الأمازيغية لإزالة الحيرة الجماعية حول الهوية الأمازيغية بالسعي لتحديث مكوِّنات الشفرة وملاءمتها مع الواقع الجديد.

منذ البدايات، كانت ممارسةُ الحركة الثقافية الأمازيغية وخطابُها يَسْتهدفان إعادةَ النظر في المكانة التي تضع فيها الإيديولوجيةُ والسياسةُ السائدتان الأمازيغيةَ، كلغةٍ وكثقافةٍ وكهوية. ويعبِّر الزعيم علاّل الفاسي عن هاتيْن الإيديولوجية والسياسة السائدتيْن في مغرب الاستقلال تعبيرًا جيدًا عندما يقول أمام المؤتمر السادس لحزب الاستقلال سنة ١٩٦٢: «إنّ وطنيتنا عربية، وبلادنا عربية. ولنا الحقّ في أن نطالب العربَ بالتكتل حول كلمة سواء هي العروبة التي تَحْمل في محتواها رسالةَ الإسلام.»[1] وقد قاوم روّادُ الحركة الثقافية الأمازيغية هاتيْن الإيديولوجيةَ والسياسة السائدتيْن اللتيْن تغيِّبان البعد الأمازيغي في الهوية المغربية، وذلك عن طريق العمل الفردي أولاً، ومن ثم عن طريق العمل الجماعي بعد تأسيس «الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي» سنة ١٩٦٧. وكانت استراتيجيتُهم أنذاك استراتيجيةً دفاعيةً قبل كل شيء، وتَسْتهدف التعريفَ بالتراث الأمازيغي عبر تدوينه والمطالبةِ بالاهتمام به. وشيئًا فشيئًا، بدأتْ تَظْهر جمعياتٌ جديدةٌ، فتوسَّع النقاش المتمحور حول ضرورة العناية بالأمازيغية، كما بدأتْ تَصْدر الإبداعاتُ العصريةُ بالأمازيغية، ولم يعد الأمر مقتصرًا على التراث الشعبي التقليدي. وشَجَّعت هذه الجمعياتُ المجموعاتِ الغنائيةَ الأمازيغيةَ العصريةَ وساهمتْ في تأسيس بعضها ـ وتُعْتبر المجموعةُ الغنائية «أوسمان» التي أسَّسَتْها ورعتْها «الجمعيةُ المغربية للبحث والتبادل الثقافي» أهمَّ نموذج في هذا الصدد. واستُعملتْ أطرُ الحركة الناشئة الأمازيغية أداةً للتعبئة الذاتية؛ وفي هذا المجال كانت تعطى الأجوبةُ المناسبةُ للحاجات الفردية، فَتَمنح الفرد تمثُّلاً إيجابيًا ورضًى عن النفس يَحُولان بينه وبين أزمة الهوية.

ويتمثل هذا المشروع في السعي إلى إقناع المجتمع المغربي كلِّه بإعادة طرح السؤال الثقافي وتجديد صياغته ليَشْمل الجانبَ الهوياتي. وهكذا طغى سؤالُ الهوية في بداية تجربة «جمعية

١ ـ علاّل الفاسي، **التقرير المذهبي الذي قدمه رئيسُ حزب الاستقلال للمؤتمر السادس** (الدار البيضاء، يناير ١٩٦٢)، ص ٥١.

ظلت الثقافة الشعبية في عرف الأحزاب في ذمة المنسيّ، ووُضعتْ مكوِّناتُها الأمازيغية في خانة المحرَّمات

الانطلاقة الثقافية» بالناضور [شمال المغرب] سنتيْ ١٩٧٨ و١٩٧٩، وفي أشغال الدورة الأولى لـ «جمعية الجامعة الصيفية» بأكادير [جنوب المغرب] صيف ١٩٨٠. ومنذ ذلك الوقت دَخَلَ المغربُ حقبةَ القلق الثقافي[١] المرتبطة بالتساؤل عن مستقبله اللغوي والثقافي، وعن المكانة التي يتعيَّن أن تحتلها الأمازيغيةُ في هذا المستقبل.

ولقد تمَّ اعتمادُ بوّابةُ الثقافة الشعبية لاختراق المجال المحرَّم الذي توجد فيه الأمازيغيةُ في مغرب الاستقلال. وتَهْدف عمليةُ الاختراق هذه إلى البحث عن الجذور، وإلى الانتقال من مرحلة الأحاسيس إلى مرحلة إنتاج المعرفة العلمية المرتبطة بذات الأمازيغي وثقافته ولغته[٢] ـ وهي معرفة يريد منتجوها أن تكون منطلقةً ومرتبطةً بالأرض ومَنْ عليها، لا بسلالةٍ أو عِرْقٍ ما.[٣]

ويبدو النقدُ أوّل لبنة في هذه المعرفة الجديدة. ويتناول النظرةَ التحقيريةَ «الفولكلورية» إلى الثقافة الشعبية. ويركِّز هذا النقد على الموقف الإيديولوجي المتمادي في رفض البحث المُنْجَزِ في الفترة الكولونيالية في مجال اللغات والثقافات الشعبية، متغاضيًا بذلك عن دراسة الواقع الموضوعي ومكوِّناته اللغوية والثقافية. وتكون النتيجةُ طمسَ الثقافة الشعبية، وطمسَ التمايز الأمازيغي، باسم الحفاظ على «وحدة وطنية» افتراضية بأساليب استبدادية لا مكان فيها للتعدد والاختلاف.[٤] ويُبْرز هذا النقد، من الناحية السياسية، خَلَلَ البرامج الثقافية للأحزاب السياسية الوطنية؛ فهذه الأحزاب لا تُعير القضايا الثقافية إلاّ اهتمامًا ثانويًا، بذريعة «أولوية العمل السياسي» أو «أسبقية المشاكل الاقتصادية،» الأمرُ الذي يجعل العملَ الثقافيَّ ذيلاً لبرامج تلك الأحزاب. ونتيجةً لذلك ظلت الثقافةُ الشعبية ـ في عرف هذه الأحزاب وأطرها، ولفترة طويلة ـ في ذمّة المنسيّ واللامفكَّر فيه، ووُضعتْ مكوِّناتُها الأمازيغيةُ في خانة المكبوتات والمحرَّمات.[٥]

وتطالب الحركة الثقافية الأمازيغية المسؤولين بردّ الاعتبار إلى الأمازيغية، لغةً وثقافةً وحضارةً، بحسبان ذلك مسؤوليةً وطنيةً وهذا ما سيَفْتح الآفاقَ أمام انخراط اجتماعي شامل ضدّ الاستلاب والأمية والتبعية الإيديولوجية، ويساهم في مشروع بناء المجتمع على أسس ديموقراطية. ويتمحور النقاش حول أشكال إعادة بناء ثقافة وطنية ديموقراطية، وحول الصيغ التي يتعيّن أن يتخذها إدماجُ الأمازيغية في السياسة الثقافية والتعليمية والإعلامية، بل وفي السياسة العامة للدولة. وهذا ما جاء في «ميثاق أكادير حول اللغة والثقافة الأمازيغيتيْن» الذي قام بتوليف مختلف التحليلات والاقتراحات المطروحة من قبل جمعيات الحركة الثقافية الأمازيغية وأطرافها.

كان ردّ الفعل على الطروحات الأمازيغية في البداية سلبيًا. ويُعتبر كتاب علاّل الأزهر[٦] أهم وثيقة تعبِّر عن هذه النظرة السلبية في تلك المرحلة. فقد عدَّ المؤلِّف الطروحاتِ الهوياتيةَ التي أَبرزت التمايزَ الأمازيغيَّ في المغرب مجردَ نزعةٍ من شأنها أن تعوِّق مشروعَ بناء الدولة العربية الموحّدة. وينطلق المؤلِّف في ذلك من مسلَّمة أساسية، وهي أنّ التطور التاريخي قد أفضى بالهوية المغربية بعد دخول الإسلام إلى أن تصبح هويةً عربيةً إسلاميةً خالصة. واعتمادًا على هذه المسلَّمة يَحْصر صفةَ «اللغة الوطنية» في اللغة العربية الفصحى، ويرفضها للأمازيغية التي يعتبرها مجردَ رواسب لغوية لا مفرَّ لها من الانقراض. أما

١ ـ محمد بنيس: «هل المغرب طائفة لغوية؟» **النهار العربي والدولي**، ٣ إلى ٩ دجنبر ١٩٧٩.

٢ ـ محمد ابزيكا: «الوجه والقناع في ثقافتنا الشعبية،» **أعمال الدورة الأولى لجمعية الجامعة الصيفية بأكادير**، ١٩٨٢، ص ٢٠٣ و٢٢٢.

٣ ـ محمد شفيق «استقراء الأمازيغية الفصيحة من الأمازيغية المتداولة،» المصدر السابق، ص ١٩٧.

٤ ـ عبد الله بونفور: «البرابرة والمغارب،» **أنوال الثقافي**، عدد ١٧، ٧ دجنبر ١٩٨٥.

٥ ـ أحمد بوكوس، أحمد الغزالي، «حول الديموقراطية والوحدة والتعددية،» **البلاغ المغربي**، عدد ١٢١، ١١ يناير ١٩٨٦.

٦ ـ علاّل الأزهر، **المسالة القومية والنزعة الأمازيغية وبناء المغرب العربي** (دار الخطابي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٤).

المدافعون عن اللغة والثقافة الأمازيغيتيْن فهم، في نظره، مجردُ عملاء للاستعمار والرجعية المحلية.

مرحلة ما بعد التأسيس

بعد توقيع ميثاق أكادير في ٥ غشت ١٩٩١، حاولت الجمعيات الثقافيةُ الأمازيغية الموقِّعةُ عليه القيامَ بمبادرة مشتركة من أجل الدفع بالمسؤولين إلى تلبية المطالب الواردة فيه. ونَتَجَ عن مشاورتها تأسيسُ مجلس وطني للتنسيق في بداية سنة ١٩٩٣. وقد اشتغل هذا المجلس كـ «لوبي» ثقافي. وبهذه الصفة خاطب الأحزابَ والناخبين مطالبًا بأخذ الأمازيغية بعين الاعتبار في البرامج وعند التصويت. كما راسل الوزيرَ الأول ورئيسَ مجلس النواب في فبراير ١٩٩٤، مطالبًا الأولَ بالاستجابة للمطالب الواردة في ميثاق أكادير، والثانيَ بممارسة الضغط على الحكومة للغاية عينها. ونظرًا إلى خضوع النخب المتواجدة في الحكومة وفي البرلمان للإيديولوجية السائدة التي تَبْخس الأمازيغيةَ حقَّها وتشكِّك في وطنية المدافعين عنها، فإنّ هاتيْن المؤسَّستين لم تعيرا هذه المطالب أدنى اهتمام. وبالإهمال ذاته تعاملتْ أحزابُ الكتلة الديموقراطية مع مطلب الحكاية الدستورية للأمازيغية، ولم تأخذه في عين الاعتبار في مذكِّرتها المرفوعة إلى الملك والمتضمِّنة لاقتراحاتها بشأن التعديل الدستوري سنة ١٩٩٦. وهذا ما دَفَعَ بالجمعيات الثقافية الأمازيغية المشكِّلة للمجلس الوطني للتنسيق إلى مكاتبة الملك مباشرةً في الموضوع ذاته وفي المناسبة عينها. ولما لم يتضمّن مشروعُ الدستور المطروح للاستفتاء الشعبي أيةَ إشارة إلى الأمازيغية، فقد أصْدرتْ هذه الجمعيات بيانًا إلى الرأي العام أثناء حملة الاستفتاء في شتنبر ١٩٩٦ تعلن فيه أنّ مشروع الدستور المعروض للاستفتاء لا يهمّها في شيء.

كما حاولتْ هذه الجمعيات استعمالَ التأثير الدولي للدفاع عن مطالبها. ولهذه الغاية أرْسلتْ وفدًا يَحْمل مذكِّرةً لها إلى مؤتمر فيينا لحقوق الإنسان في مايو ١٩٩٣، مستعرضةً أَثَرَ ذلك المشروع في هضم الحقوق اللغوية والثقافية للناطقين بالأمازيغية. وتضمنت المذكّرة الاقتراحاتِ التي سَبَقَ توجيهُها إلى المسؤولين المغاربة لإصلاح الوضع. كما بادرت تلك الجمعيات إلى اقتراح تأسيس منتدى للمدافعين عن الأمازيغية على مستوى شمال إفريقيا وعلى الصعيد الدولي ـ وهو ما أدى إلى تأسيس «الكونغرس الأمازيغي» في مؤتمر سان روم دي دولان جنوبَ فرنسا في شهر شتنبر سنة ١٩٩٥.

أما على المستوى الوطني، فقد لعبت «الجمعيةُ المغربيةُ للبحث والتبادل الثقافي» دورًا مهمًا في شرح الإشكال الهوياتي الأمازيغي أمام الأحزاب والجمعيات المدنية. واتسمت هذه المرحلة بإنتاج خطابٍ هوياتيٍّ يعيد النظرَ في المسلَّمات الموروثة عن الحركة الوطنية: فلم تعد الوطنية تَنْحصر فقط في الدفاع عن أرض الوطن واللغة والثقافة العربيتين، كما هو الشأنُ بالنسبة إلى سياسة التعريب، بل لا بدّ أن يَشْمل هذا الدفاعُ اللغةَ والثقافةَ الأمازيغيتيْن. أما المواقف المناهضة للأمازيغية فهي في نظر أطر الحركة الثقافية الأمازيغية مواقفُ غيرُ ديموقراطية وغيرُ وطنية، ومن شأنها أن تضرّ بالتعبئة الشعبية الشاملة من أجل إنجاز التنمية المستدامة في زمن العولمة. كما يروم هذا الخطاب الأمازيغي الجديد إعادةَ كتابة التاريخ الوطني وتاريخ شمال إفريقيا عامةً، انطلاقًا من معطيات المنطقة للتحرر من الاستلابيْن المشرقي والغربي. ويدعو هذا الخطاب، أخيرًا، إلى معانقة الكونية التي تتحقق عبر حوار الحضارات والثقافات.

وفي هذا السياق جاء «بيان بشأن ضرورة الاعتراف الرسمي بأمازيغية المغرب» في فاتح مارس سنة ٢٠٠٠ ـ وهو نصّ قام بتحريره الأستاذ محمد شفيق، أحدُ روّاد الحركة الثقافية الأمازيغية، ووقَّعه عددٌ كبيرٌ من أطر هذه الحركة. وقد خَلَقَ هذا الحدثُ ديناميةً جديدةً في صفوف الحركة في فترة انتقال السلطة إلى الملك محمد السادس بعد وفاة والده الملك الحسن الثاني في ٢٣ يوليو ١٩٩٩. وقد تأثّر المجتمعُ السياسيُّ بالأطروحات النظرية والاقتراحات المطلبية للحركة بشكل متفاوت، ولكنْ ـ بصفة عامة ـ كان التفاعل إيجابيًا من طرف



عـرس بربري في أعلى جـبـال الأطلس في المغـرب (عن الناشـونال جيوغرافيك)

الهيئات السياسية والفعاليات الثقافية المتحررة من إيديولوجية الحركة الوطنية. وتَعْمل الحركة الثقافية الأمازيغية على ردم الهوة الموجودة بين وعيها بأهمية إعادة الاعتبار للأمازيغية في تقوية الكيان الوطني والنظام الديموقراطي، وبين باقي مكوِّنات المجتمع التي يتطوّر وعيُها ببطء حيال ذلك الموضوع.

ويبدو أنّ الوعي المَلَكي بهذه القضية أسبقُ بكثير من وعي جلّ النخب السياسية السائدة. فقد وَرِثَتْ هذه النخبُ أوهامًا إيديولوجيةً صنعها قادةُ الحركة الوطنية عند نشأة هذه الحركة في بداية ثلاثينيات القرن الماضي، واستعملتْها كسلاح فعّال ضد المستعمر، كما استعملتها كذلك ضد الأمازيغية التي أضحت لدى قادة الحركة الوطنية وورثة أوهامهم الإيديولوجية مجردَ شيء منبوذ حقير يتمّ استخدامه من طرف المستعمِر للنيل من الوحدة الوطنية.[1] وقد ساهم الصراعُ على السلطة بين أحزاب هذه الحركة والقصر بعيْد الاستقلال في بقاء هذه الأوهام الإيديولوجية، إلاّ أنّها أصبحتْ عديمةَ الجدوى في الصراع السياسي بعد أن أُقصيتْ أحزابُ هذه الحركة الوطنية من السلطة بالارتكاز على قوة البادية عامةً، والأمازيغية منها بصفة خاصة![2] لكنّ تلك حقبةٌ ولّت. أما الآن فلم يعد المغرب يعيش تلك الصراعات، خاصةً بعد المصادقة على دستور ١٩٩٦ ودخول الأحزاب المنبثقة عن الحركة الوطنية إلى الحكومة في السنة الموالية. لقد غدت المنافسة على الأمازيغية منافسةً إيجابيةً. وهذا ما يجعل خطابَ الملك الراحل الحسن الثاني بمناسبة ٢٠ غشت وثيقةً مهمةً. فقد انتقد هذا الخطابُ تلكم الأوهامَ الإيديولوجيةَ التي تحطّ من الأمازيغية، مُبْرزًا دورَ الأمازيغية في الدفاع عن الوطن ومقاومة المستعمر، ومعلنًا مبدأ تدريسها لجميع المغاربة. وقد جاء الملك محمد السادس، كملكٍ مجدِّدٍ في إطار هذا الوعي الجديد الرامي إلى بناء المجتمع الديموقراطي الحداثي المرتكز على حقوق الإنسان ودولة المؤسسات، بأشياء ملموسة لصالح الأمازيغية: فعلى مستوى ممارسة الدولة يُعتبر تأسيسُ «المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية» مدخلاً لتصالح المغرب مع ذاته، وأحدَ أدوات تحقيق مطالب الحركة الثقافية الأمازيغية.

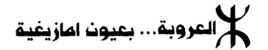
وكخلاصة، يبدو من خلال ما سبق أنّ أسلوبَ الحوار والإقناع قد ساهم في نجاح الحركة الثقافية الأمازيغية بوصفها حركة نضال وطني وديموقراطي. فبفضل هذه الحركة تحوّلت الأمازيغيةُ من شيء محرَّم إلى مسؤولية وطنية. ولا شك أنّ الدينامية الجديدة التي يتيحها تأسيسُ «المعهد الملكي» ستَفْتح آفاقًا رحبةً أمام مشروع التنمية الوطنية الشاملة المعتمدة على الإنسان كوسيلةٍ وكغاية. وفي ذلك، فليتنافس المتنافسون!

الحسين وعزي

أستاذ باحث مختص في الحركة الثقافية الأمازيغية.

١ ـ الحسين وعزي: **نشأة الحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب** (مطبعة المعارف الجديدة، ٢٠٠٠)، ص ٣١ إلى ٤٥.

٢ ـ R. Leveau, **Le felleh marocain, defenseur du trone** (Paris: PFNSP, 1976).



ندوة الأمازيغية: هوية ثقافية أم رهان سياسي؟

أعدها وقدمها: عبد الحق لبيض
المشاركون: ابراهيم أخياط، أحمد أرحموش، مصطفى المسعودي، أمينة بنت الشيخ، عمر أمرير

عبد الحق لبيض

لبيض: أرحّب بكم باسم مجلة الآداب على تفضّلكم بالحضور من أجل مناقشة موضوع المسألة الأمازيغية في أبعادها الثقافية والسياسية. لقد أضْحت المسألة الأمازيغية تحتلّ مساحةً كبرى من فضاء النقاش في المشهد الثقافي والسياسي في مغرب اليوم، متأثّرةً بتراكمات المنجَز الحركي الأمازيغي طيلة ثلاثين سنة، ومتفاعلةً مع فترة «الانفتاح السياسي» وما يستتبعه من طرح لقضايا ظلت مهمَّشةً منذ بزوغ الاستقلال الوطني، ومستفيدةً من التيار العالمي المتنامي الراهن الذي يطالب بالحقوق الثقافية للشعوب من خلال تبني مفاهيم «الديموقراطية» و«التعددية الثقافية» و«الذات الثقافية» وسواها من المفاهيم التي تعجّ بها الساحةُ الحركيةُ للدفاع عن حقوق الإنسان.

لكنّ الطرح الأمازيغي في المغرب يظلّ طرحًا إشكاليًا. ومن أهم إشكالاته التباسُ السياسي والثقافي فيه. ومن هنا يأتي السؤال: هل الحركة الأمازيغية حركةٌ ثقافيةٌ تنادي بالحقوق المواطنية للثقافة الأمازيغية باعتبارها ثقافةً وطنيةً وأساسًا بنيويًا في التشكيل الهوياتي للمواطن المغربي، أمْ هي حركة سياسية تَهْدف إلى إعادة بناء الدولة ـ الأمة على أسس تمّ إقصاؤها في مرحلة بناء الدولة الوطنية بعد الاستقلال؟

إنّ مجلة الآداب، وهي تَفْتح ملفَ «العروبة الجديدة» منذ عامين، كان قصدُها إعادةَ تمثُّل قضايا القومية العربية في ظلِّ سياقٍ أرحبَ يعيد الاعتبار إلى المكوِّنات الرئيسة للذات العربية ويفْسح المجالَ لها للتعبير عن نفسها دون قمعٍ أو إقصاء؛ ذلك أنّ المشروع القومي في تجدد أسئلته هو مشروعُ الإنسان العربي في تعدده واختلافه وحواريّةِ مكوِّنات شخصيته الوطنية والقومية. وبهذا المعنى يكون المشروعُ القوميُّ العربي مشروعًا حضاريًا وثقافيًا، لا مشروعًا إيديولوجيًا أو عرقيًا أو شوفينيًا؛ مشروعَ احتضانٍ لا مشروعَ إقصاء. ولهذه الغاية نَشَرت الآداب ملفًا كبيرًا عن الأكراد، وهي تستكمله اليوم بملفّ عن الأمازيغ في المغرب؛ ورحلتُها متواصلةٌ في الكشف عن موضوعات أخرى تمسّ المشروعَ القوميَّ العربي من منظور مختلف لا يستعين بشعارات الوحدة والتماثل لإخفاء التنوّع والاختلاف، ولا يتسترّ وراء دعاوى التماسك والانصهار في وحدة أزلية لصدّ المؤامرات الخارجية. وإنّما المشروعُ القوميُّ الجديد الذي تتبنّاه المجلةُ يرى أنّ الوحدةَ القسرية، وغيابَ المناخ الديموقراطي عن الفعل الاجتماعي والسياسي، هما آفة الخطاب الإيديولوجي كما مارسته بعضُ التيارات السياسية والسلطوية التي تبنّت الخطابَ القومي.

ولفهم الخطاب الحركي الأمازيغي واستيعاب أبعاده، وللوقوف عند أهم المحطات التاريخية للحركة الأمازيغية المغربية، أطْلُب من الأستاذ إبراهيم أخياط ـ باعتباره قَيْدومَ المناضلين الأمازيغيين المغاربة ـ أن يقدِّم للقارئ العربي صورةً متكاملةً لمشروع الحركة الثقافية الأمازيغية منذ بداياتها إلى الآن.

إبراهيم أخياط: أشكر بدايةً مجلةَ الآداب على هذه الاستضافة، وهذه المبادرة المتميزة. وهذا التميُّز مصدرُه أنّنا، ولأول مرة في تاريخ الحركة الثقافية الأمازيغية، نعالج موضوعًا بحساسية القضية الأمازيغية في منبر إعلامي رائد في مضمار القومية العربية ومرتبط ارتباطًا عضويًا بما عبَّر عنه الأخ لبيض في تقديمه بـ «الوطن العربي،» وهو الوطن الذي يمتد في اعتقادهم ـ المعادي لاشتراطات التاريخ ولحقائق الجغرافيا! ـ من المحيط إلى الخليج.

يُمْكننا تناولُ الحركة الأمازيغية في المغرب من خلال أربعة محاور أساسية تكوِّن مدخلاً ضروريًا لكي يستوعب القارئُ العربي لمجلة الآداب الأطروحةَ الأمازيغيةَ من خلال منطلقاتها الفكرية والتاريخية والسياسية. وهذه المحاور الأربعة نوردها على الشكل التالي: ١ ـ الأسباب الرئيسية لظهور الحركة الثقافية الأمازيغية. ٢ ـ تطور هذه الحركة. ٣ ـ مطالب هذه الحركة. ٤ ـ الأبعاد الفكرية والسياسية للعمل الأمازيغي والتحولات المرتقبة.

سياسة التعريب هي العمل الممنهج على مسخ الخصوصية الحضارية من خلال إقصاء المكوِّن الحقيقي للشعب المغربي: الأمازيغية

١ - الأسباب الرئيسية لظهور الحركة الثقافية الأمازيغية. وهذه يمكننا إجمالها في ثلاثة أسباب: اقتصادية، وثقافية، واجتماعية. بالنسبة إلى السبب **الاقتصادي**، نشير إلى أنّ مغربَ ما قبل الاحتلال الفرنسي لم يكن يَعْرف نظامَ الدولة المركزية؛ فقد كانت المناطق المغربية تدير نفسَها بنفسها من الناحية الاقتصادية، والملكُ كان بمثابة سيادةٍ رمزية. والذي أَدْخل مفهومَ الدولة المركزية هو الاستعمار الفرنسي. وممّا لا شكّ فيه أنّ تطبيق هذا المفهوم في النظام السياسي المغربي أَفْرزَ مجموعةً من الظواهر الإيجابية، غير أنّه في المقابل أَنتجَ جملةً من السلبيات تمثّلتْ بالأساس في عدم المساواة بين المناطق في السياسة التنموية الاقتصادية. وقد انتهجت الإدارةُ الاستعماريةُ هذه السياسةَ بشكل مقصود حتى تؤدِّب المناطقَ التي قاومت الاحتلالَ ولم تستسلمْ لقيادته، ومنها بالدرجة الأولى المناطقُ ذاتُ الكثافة السكانية الأمازيغية. وبالتالي كان من المنطقي أن تبادر هذه الإدارةُ إلى تقسيم المغرب إلى مغربين: المغرب النافع، والمغرب غير النافع. ففي حين حُرِمت المناطقُ الأمازيغيةُ من الوسائل الأساسية، من تعليم وبنيات تحتية ومن جميع الإمكانيات التنموية، جازى الاستعمارُ مناطقَ أخرى من المغرب، وخاصةً في المدن الكبرى التي ساهمتْ فيها عائلاتٌ مشهودٌ على تعاونها مع الإدارة الاستعمارية، فكافأتها بأنْ وفّرتْ لها فرصَ التعليم العصري ومكّنتها من البنيات التحتية ومن الإمكانيات التنموية. وإبّان الاستقلال نفاجأ بالحكومات المغربية المتعاقبة تزيد من تعميق الهوة وتشرعن السياسةَ الاستعمارية بحفاظها على النظرة التقسيمية المجحفة في حقّ «المغرب غير النافع.» والحقّ أنّ كلمة «السيبة،» التي تكررتْ على الألسن وتم توظيفُها بحذقٍ من طرف «المَخْزَن» المغربي، لم تكن بمعنى الفوضى والإخلال بالأمن العامّ، بقدْر ما عبّرتْ عن انتفاضة شعبية في المناطق التي حُرِمتْ أبسطَ ضروريات الحياة ـ ومنها المناطقُ الأمازيغية.

في الجانب **الثقافي**، واجهت الأمازيغيةُ ظاهرةً استئصاليةً وإقصائيةً عنيفة من لدن مركز القرار السياسي في البلاد. فقد انتهجتْ كلُّ الحكومات المتعاقبة منذ الاستقلال سياسةَ التعريب الهادفة إلى مسخ الخصوصية الحضارية الوطنية من خلال إقصاء المكوِّن الحضاري الحقيقي للشعب المغربي، والمتمثِّل في الثقافة الأمازيغية واللغة الأمازيغية والقيم الرمزية للحضارة الأمازيغية. وهذا ما جعل من المدرسة المغربية فضاءً غريبًا وبرّانيًا عن المواطن المغربي؛ فهو يتلقّى فيها تاريخًا مشوّهًا وأدبًا مزوَّرًا ولغاتٍ أجنبيةً عنه، فيؤثّر ذلك كلُّه في تكوينه الشخصي الذي يصاب مع مرور الوقت بنوع من الانفصام الحادّ: بين واقع عَيْش له خصوصيتُه وأبعادُه، ومدرسةٍ لا تمتّ إلى هذا الواقع بصلة إذ لا تجيب على تطلّعاتِه وأحلامِه وآفاقِه.

هذه السياسة التعليمية كانت لها كذلك انعكاساتٌ على المستوى **الاجتماعي**. ذلك لأنّ أبعاد الهوية التي تلقَّن له داخل المؤسسة التعليمية تظلّ غريبةً عنه ولا تمثِّل محيطَه المعيشي. فكان أن تكوَّن لديه إحساسٌ بالاندماج القسري والقهري في إطار هوية أخرى أجنبية وبديلة. وكانت الدولة قد انتهجتْ لتحقيق هذه الغاية سياسةَ تشجيع الهجرة من البادية إلى المدينة حتى تسهِّل عمليةَ الإدماج والذوبان. وإلاّ لماذا حَرَمت الدولةُ المناطقَ الأمازيغية من التنمية الشاملة في كل المراحل السابقة والراهنة؟!

٢ - تطور الحركة الثقافية الأمازيغية. إذا كانت المدرسة قد ألغت الشخصيةَ الوطنيةَ ومَحَتْ معالمَ الهوية الثقافية للمواطن المغربي، فإنّها عملتْ في جانب آخر على تأهيل العنصر البشري من خلال ما وفّرتْه له من إمكانية للاطّلاع على العلوم الحديثة وعلى النظريات العلمية والفكرية التي ساهمتْ في تفتُّح عقليته على جملة من الإشكاليات الفلسفية واللسانية والهوياتية التي يعيشها. من هنا تكوّنتْ نخبةٌ مثقفةٌ من رعيل الطلبة الجامعيين الذين بدأوا يَطْرحون، بشكلٍ متطور وواعٍ، الإشكالَ الهوياتيَّ كمعضلة اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية. ونتيجةً لهذا التحول، بدأ الاتجاهُ نحو تشكيل حركة ثقافية أمازيغية تعبِّر عن ذلك الإشكال وتتمثَّل أبعادَه الثقافيةَ والحضاريةَ من خلال طرحه في الأوساط الثقافية والسياسية

ندوة الأمازيغية: هوية ثقافية أم رهان سياسي؟

الوطنية بغيةَ لفتِ الأنظار إليه والتحسيس بمخاطره على مستقبل البناء الديموقراطي للمجتمع المغربي. وهكذا تأسست «الجمعيةُ المغربيةُ للبحث والتبادل الثقافي» في ١١ نوفمبر ١٩٦٧، في إطار سياق سياسي واجتماعي اتسم ببروز دينامية احتجاجية تسعى إلى المطالبة بإيجاد حلول للمسألة الأمازيغية ولقضايا مختلفة تجاهلت الحكوماتُ المغربيةُ منذ الاستقلال التغاضي عنها. وهذا يدلّ على أنّ الحركة الثقافية الأمازيغية هي وليدةُ الحاجة المجتمعية والشرط التاريخي للمغرب المعاصر، وليست أداةً حَرَّكَتْها أيادٍ أجنبيةٌ تسعى إلى إرباك المجتمع المغربي وإشاعةِ روحِ الفتنة في أوساطه.

مرّت الحركة الثقافية الأمازيغية بمجموعة من المراحل:

المرحلة **الأولى**، من أواخر الستينيات إلى سنوات الثمانينيات، وتمثّل مرحلةَ التأسيس للحركة الثقافية الأمازيغية. فقد كنّا، كطلبة، في حاجة إلى تكوينٍ وتأهيلٍ خاصيَّيْن لقدراتنا الفكرية؛ وتمكّنّا آنذاك، إلى جانب تجميع التراث وتسجيله وتدوينِه واستصدار بعض الأعمال، من تكوين أنفسنا كلسانيين وأنثروبولوجيين وسياسيين. وفي صيف ١٩٨٠ بادرت الحركةُ الثقافيةُ الأمازيغية إلى خلق جمعية «الجامعة الصيفية» بأكادير، وهي أول جامعة صيفية يَشْهدها المغربُ آنذاك، وبمثابة جسر للاحتكاك وللتلاقح. وأحست الحركةُ الثقافيةُ الأمازيغية أنّها أَضْحَتْ تَمْتلك أرضيةً فكريةً تَسْمح لها بمبارزة الإيديولوجيات السائدة لحظتها ـ وبالأخصّ القومية العربية والاشتراكية والإسلامية.

كما استطاعت الحركة الأمازيغية في تلك الفترة تحطيمَ حاجزٍ كان قائمًا في الثقافة المغربية، ويتمثّل في شيوع نزعة التقوقع ورفض الآخر وإقصائه لمجرد الاختلاف معه. فكان أن دَعَتْ إلى جامعتها الصيفية كافةَ التيارات الموجودة في الساحة السياسية والفكرية المغربية. ولأول مرة بدأ المجتمعُ المغربي يَسْمع أصواتًا تعبِّر عن هموم الأمازيغ في المغرب، لدرجةٍ أنّ غالبية الأحزاب في تلك الفترة أَقْدمتْ على تنظيم ندوات لشبابها قَصْدَ تعريفهم بأبعاد الحركة الأمازيغية؛ كما بدأتْ تُطرح في داخل المجتمع أسئلةٌ مدارُها: هل هؤلاء الأمازيغ على صواب أم هم زائغون عن الطريق؟

المرحلة **الثانية** تمتدّ من ١٩٨٠ إلى ١٩٩١، وهي مرحلة الجَهْرِ بالقضية، وتمثَّلتْ في عقد ندوات ولقاءات جماهيرية. ونَذْكر في هذا السياق أنّ السلطة العمومية أَقدمتْ سنة ١٩٨٢ على منعنا من تنظيم الدورة الثانية للجامعة الصيفية؛ فعَقَدْناها بشكل سريّ في البيوت، ومع ذلك لاحقت السلطاتُ الحركةَ الثقافيةَ باعتقال مناضليها ـ ومن بينهم الأستاذ علي صدقي أزايكو. وفي سنة ١٩٨٨ أقدمت الحركةُ الثقافيةُ الأمازيغية على تنظيم الدورة الثالثة للجامعة قصد جسّ نبض السلطة والأحزاب. وبالفعل تلقّيْنا إشارات بالإيجاب من جانب السلطة.

ولكنْ بعد سنة ١٩٨٨ تبيَّن للحركة الثقافية الأمازيغية عدمُ جدوى الاستمرار في نهج استراتيجية الأنشطة الجماهيرية المفتوحة. فقد ظهرتْ في تلك الفترة ستُّ جمعيات أمازيغية جديدة في شمال المغرب كما في جنوبه، فكان أنْ فكّرنا في تحضير ميثاق ثقافي نَعْرض فيه مطالبَنا. وفي هذا السياق أعدَّت «الجمعيةُ المغربيةُ للبحث والتبادل الثقافي» مسوّدةَ الميثاق، وتم في ١٩٩١/٨/٥ في مدينة أكادير التوقيعُ على «ميثاق أكادير حول الثقافة واللغة الأمازيغيتيْن.» وقد اعتُبرتْ هذه المرحلة البدايةَ الحقيقيةَ لخلق حركة ثقافية أمازيغية بشكل رسمي؛ وهو ما أتاح لنا إمكانيةَ وضع مطالبنا الحركية على مائدة الحكومة المغربية. ومن نتائج هذه الدينامية الجديدة قدومُ الدولة على امتحان شعبية الحركة الثقافية الأمازيغية. وبعد أن قامت السلطات المغربية سنة ١٩٩٤ في كلميمة باعتقال أعضاء من جمعية «تيلي» الأمازيغية، وتلتها سلسلةٌ من الاعتقالات الأخرى، دَخَلَ المغربُ في سيرورةٍ سياسيةٍ جديدة تمثَّلتْ في إصدار الملك عفوًا شاملاً عن المعتقلين السياسيين ومعتقلي الرأي. وفي خطاب ٢٠ غشت ١٩٩٤ دعا الملك الراحل إلى تدريس اللغة الأمازيغية، الأمرُ الذي أشَّرَ على تحوُّلٍ في طريقة تعامل الدولة مع المطالب المشروعة للحركة الثقافية الأمازيغية،

بالرغم من أنّ هذه الدعـوة ظلت من دون تطبـيق فـعلي طيلة سنوات حكم الملك الراحل.

المرحلة الثالثة، من ١٩٩٤ إلى اليوم، وقد دشنتـها الحـركةُ الثقافيةُ الأمازيغية بفتح حوار مع المجتمع المدني بكل أطيافه. وهكذا نظمت «الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي» سنةَ ١٩٩٦ حوارًا مع الأحزاب السياسية والتنظيمات والحركات العمّالية والهيئات الثقافية والحركات الإسلامية بفصائلها الأربعة. وفي سنة ٢٠٠١ ألقى الملك محمد السادس خطابًا بعد تولّيه مقاليدَ الحكم نصَّ فيه على تلبية جزء من مطالب الحركة الثقافية الأمازيغية، وأَتْبَعه بخطاب «أجدير» في ٢٠٠٢/١٠/١٧ وهو الخطاب الذي أقرَّ فيـه الظهيـرَ المؤسِّسَ للمـعـهـد الملكي للثقافة الأمازيغية.

٣ ـ مطالب الحركة الثقافية الأمازيغية. تتلخص المحاور الأساسيـة لمطالب الحركة الثقافيـة الأمـازيغيـة في دسترة الأمازيغية. فالدستور المغربي لا ينصّ على الهوية الأمازيغية للدولة والمجتمع المغربيين، بل يكتفي بالإشارة إلى أنّ المغرب دولة إسلامية لغتُها الرسميةُ هي العربية، في حين أنّ مثل هذا التعريف لا يختصّ به المغربُ وحده وإنما تشترك معه فيه العديدُ من الدول الإسلامية والعربية، بحيث لا نجدنا أمام أيّ تنصيص مباشر وواضح على الهوية الوطنية **المغربية**. وتؤكّد الحركة الثقافيـة الأمـازيغيـة أنّ مطالبـهـا لا بدّ وأن تَرِدَ في إطار من الضمانات الدستورية الملزِمة للجميع. فلا يُعقل أن تكون لدينا لغةٌ غيرُ وطنية، وهي العربية، منصوصٌ عليها في الدستور بل تُعتبر هي اللغة الرسمية، في حين نجد لغتَنا الوطنيةَ الحقيقيةَ محـرومـة من هذا الحق الدسـتوري! وعليـه، فـإنّ الدعـوة إلى دسترة اللغة الأمازيغية تقتضي في نظرنا شيئين: أولاً، الإعلان عن الهـوية الوطنيـة للمـغـرب في مـسـتـوى الديبـاجـة؛ وثانيًا، التنصيص على البـعد الأمـازيغي في الهـوية الوطنيـة المغـربيـة واعـتـبـاره **هو** الأسـاس، وذلك لسبب بسـيط، وهو أنّ الأرض أمازيغيةٌ لا عربية، وأنّ الشعب أمازيغي وليس عربيًا بأيّ شكل من الأشكال!



قرية في جبال الأطلس في المغرب، حيث لا كهرباء دائمة ولا ماء جارٍ دائم

وعندما ندعو إلى إعادة الاعتبار إلى الهوية الوطنية الأمازيغية للشعب المغربي، فإنّ ذلك لا يعني أننا نعادي اللغةَ والثقافةَ العـربيـتـيْن، بل نحن نناضل ضـد إقـصـاء البـعـد الوطني والحضاري للغة والثقافة الوطنيتين الحقيقيتين في المغرب. كما أنّنا نناضل من أجل إقرار اللغة الأمازيغية في المجال التعليمي والتربوي من منطلق تعليمها والتعلُّم بها؛ إذ لا يكفي أن نتعامل معها كأية لغة أجنبية نريد أن نتعرَّف عليها من باب الفضول المعرفي لا غير، وإنما الواجبُ الحضـاريُّ يَفْرض علينا التعاملَ معها كموضوع للتدريس ووسيلةٍ له، بناءً على قاعدة تقاسم الأدوار بين اللغات المتعددة في المغرب.

كما تطالب الحركةُ الثقافيةُ الأمازيغية بإدماج اللغة الأمازيغية في الإعلام، إذ لا يعقل أن يظلّ المغربُ مخاصمًا لهويته وغيرَ معترف بها عبر إقصاء اللغة الأمازيغية من الإعلام. فأنت لا تَعْثر في التلفزيون المغربي، مثلاً، على ما يشير إلى الهوية اللغوية والثقافية للشعب المغربي؛ وحتى إنْ وَجَدْنا ـ عَرَضًا ـ برنامجًا مخصَّصًا للأمازيغية، فإنّه يقدَّم إلينا باللغة العربية! كما تجد مَنْ يتكلم عن التراث الأمازيغي في برنامج تلفزي وكأنّه يتحدث عن ثقافة غريبة عن الشعب المغربي.

وأخيرًا، تطالب الحركةُ بإدماج اللغة الأمازيغية في الإدارة العمومية والقضاءِ وكلِّ المصالح المرتبطة بالحياة العامة للمواطن المغربي. فمثلاً، هناك محاكماتٌ في المحاكم المغربية التي توجد في المناطق ذات الأغلبية الأمازيغية، تُجرى وتَصْدر عنها أحكامٌ، ولكنّ المتَّهَمَ الماثلَ أمامها لا يَفْهم ما يجري، بل لا يَفْهم حتى منطوقَ الحكم. وقد حدث في السنوات الأخيرة أن تجرأ بعضُ القضاة فقال لمتَّهم أمامه لا يَفْهم اللغة العربية: «سنعود بك إلى السجن حتى تتعلَّمَ اللغةَ العربيةَ فتفهَمَ ما يُقال لك.» ومعنى هذا أنّ هذا المتَّهم سيعاقَب مرتيْن: مرةً عن جريمة قد يكون ارتكبها، ومرةً ثانيةً عن جريمةِ جهلِه اللغةَ العربيةَ!

٤ ـ الأبعاد الفكرية والسياسية للعمل الأمازيغي والتحولات المرتقبة. تُعدّ المسألةُ الأمازيغية في المغرب القضيةَ الوحيدةَ التي تُسْهم في إحداثِ تحوُّلٍ في المجتمع المغربي من الناحية

الفكرية والهوياتية، وهي ـ بالتالي ـ قادرة على إحداث تطور في بنية *المجتمع وفي آليّات اشتغاله؛ في حين تبقى القضايا* الأخرى، مع الإقرار بأهميّتها، مجردَ قضايا خلافية.

لا يُمْكن حصرُ الأمازيغية في كونها قضيةَ لغة، وإنّما هي حاملةٌ لأبعاد كبرى واستراتيجية، أهمُّها البعدُ الهوياتي. وعندما نشدِّد على البعد الهوياتي للطرح الأمازيغي، فإنما نَهْدف إلى إظهار أنّ الهوية المغربية منسجمة وموحّدة، على عكس مَنْ بات يروِّج مؤخّرًا لأطروحة التعدد الهوياتي في المغرب. إنّ كلّ شخص يَحْمل ثقافةً ما، والتَحَقَ بأرض المغرب الأمازيغية، هو أمازيغي: فخير الدين، الذي يَكْتب بلغة فرنسية راقية، لا يعدو أن يكون كاتبًا أمازيغيًا؛ وأحمد التوفيق وعبد الكريم غلاب والمختار السوسي، الذين أَبْدعوا باللغة العربية، ليسوا عربًا بل أمازيغ تعرَّبوا، كما الفارسي الذي تعرَّب. فمن يقرأ لهؤلاء الكتّاب يحسّ أنّه إزاء إبداع ذي طعم مخالفٍ لما يُنشر في الشرق العربي ـ *وهذا الطعمُ هو بالذات البعدُ الهوياتي الأمازيغي الذي* يتمتع به هؤلاء الكتّابُ.

أحمد أرحموش: أودّ أن أشكر الإخوةَ في مجلة الآداب على هذه الدعوة الكريمة. جميلٌ جدًا أن تهتمّ بنا مجلةٌ من المجلات العربية في المشرق، لكنّ الأهمّ من ذلك أن تهتمَّ بنا كقضية وكإشكال مستقلّ له خصوصيتُه، لا كعنصرٍ مرتبطٍ بإشكالٍ بنيويٍّ تبحث له عن حل في المشرق ـ الظاهرُ أنّها لم تعثر عليه! وإذا كان الإخوة في المشرق العربي يريدون فعلاً معرفةَ شيءٍ ما عن وضعية الأمازيغية في شمال إفريقيا، فمن الأفضل أن نتعامل مع الأشياء من الناحية العلمية، لا بمفاهيم عامة فلسفية لا يُمْكن فهمُها مثل مفهوم «الهوية.» لذلك أدعوكم إلى مناقشة إشكاليات بعيْنها مثل: إشكالية اللغة، والإشكالية الثقافية وعلاقتها بالديموقراطية، وإشكالية حقوق الإنسان... وفي هذا السياق نؤكّد وجود إشكالات تتعلق بالأزمة التي يعيشها الإخوة في المشرق العربي في علاقتهم بموضوع القومية العربية. وهذا *الإشكال مرتبطٌ في الأصل بهم، لا بما نعيشه نحن الآن في* المغرب. إنّ الأزمة التي تعيشها القوميةُ العربيةُ اليوم مرتبطةٌ بطبيعة فكرها الاستبداديِّ النشأةِ والتطوّر والمآل. وما جاء في تقديم الأخ لبيض من مفاهيم عامة مثل «*الوطن العربي*» و«*الأمة العربية*» يمثّل الاستعمارَ الفكريَّ الذي تمارسه القوميةُ العربيةُ على الثقافات الأخرى. ومن الواجب مراجعةُ هذه المفاهيم باعتبارها دخيلةً على المغرب وعلى شمال إفريقيا، تَسْعى إلى إدماج الأمازيغ في مجالٍ غيرِ مجالهم. ولا يجب أن يُفهم من هذا أنّنا نعيش صراعًا بين الأمازيغ والعرب، أو بين اللغة والثقافة العربيتيْن واللغة والثقافة الأمازيغيتيْن، وإنما نناضل ضد السياسات الاستيعابية الإدماجية التي تُقصي جميعَ الأصول والقضايا الجوهرية في بلدنا. وهنا تَكْمن الإشارةُ إلى أزمة التاريخ الرسمي للمغرب: فهل يَعْكس حقيقةَ ما عاشته الإنسانيةُ في المغرب، كما في شمال إفريقيا، منذ أن وُجدتْ على هذه الأرض؟ الظاهر أنّ الحساسية التي تتعامل بها *الجهاتُ الرسميةُ في المغرب وفي دول شمال إفريقيا الأخرى مع* القضية الأمازيغية تَكْشف عن إرادة سياسية لا تَرْغب في أن توفِّر مجالاً أرحبَ لإقرار مبدإ المساواة والتنوع والاختلاف. فقد راكمت الحركةُ الأمازيغيةُ عبر العقود الأربعة الأخيرة، كما جاء في مداخلة الأستاذ إبراهيم أخياط، تجاربَ خصبةً لا يُسْتهان بها في إمكانية تطويرها: كأن تتحوّل من حركة ثقافية إلى حركة سياسية تبحث عن وجودها السياسي في منطقة شمال إفريقيا.

لبيض: استبعاد النقاش في مسألة الهوية يبدو لي وكأنه إبطالٌ للعنصر الحيّ في القضية الأمازيغية. بل إنّ ما اقترحه الأخ أرحموش كموضوعات للتأمل لا تعدو أن تكون في جوهرها قضايا الهوية. ثم أليْس الموقفُ من القومية العربية محكومًا برؤيةٍ ومنطلقاتٍ هويّاتية؟

أرحموش: أولاً، أريد أن أبيِّن أنّنا لسنا بصدد بناء قومية أمازيغية كبديل أو منافس للقومية العربية؛ وإنّما نؤسس لمجتمع *ديموقراطي متعدِّد ومتنوع، يسود فيه القانونُ، كما تسود فيه*

لم «يستفد» المغاربةُ من المشرق العربي إلاّ الاستبداد، ومصالحنا الاستراتيجية ليست معه بل مع الغرب

مقوِّماتُ كافة اللغات والثقافات المتواجدة في المغرب في إطار مشروع التصالح مع الذات الحضارية. ثانيًا، عندما نتحدث عن وجود إنسان عربي في المغرب، فلا بدّ أن نَطرح السؤالَيْن التاليَيْن: مَنْ هو الإنسان العربي؟ ومن هو الإنسان الأمازيغي؟ في اعتقادي أنّ هذيْن السؤالَيْن يمثِّلان جوهرَ المشكل المطروح علينا اليوم، وأربأ بنفسي أن أَدْخل في نقاشات عن العِرْق ـ مع أنّ القومية العربية أُسِّستْ على العِرْق وتريد أن تؤسِّس أوطانًا على العِرق! وشخصيًا، أقف موقفًا سلبيًا من كل الثقافات التي ترنو إلى أن تؤسِّس مشروعَها على الأبعاد العِرقية أوالإثنية، لأنَّها آنئذ تتحوَّل إلى مشاريع لتوليد التطرُّف والأصولية. والثقافة الأمازيغية ضد الفكر الواحد الذي راكمتْه ثقافةُ أحزاب البعث في المشرق، والناصرية في مصر، والقذّافية في ليبيا. فهذه التجارب مارستْ سلوكاتِ الإبادة ضد المكوِّنات الثقافية واللغوية لشعوبها. إنّ أكرادَ العراق وسوريا، وأقباطَ مصر، وأمازيغَ شمال إفريقيا وجنوبيِّ السودان، وطوارقَ جنوب الجزائر، نماذجُ تَطْرح قضاياها العميقة على هذا الفكر، وتعرِّي حقيقةَ معضلاته البنيوية التي تواجهه، وتَطْرح عليه تحدّياتٍ كبرى، منها ضرورةُ إعادة النظر في مقوِّمات إيديولوجيته المنهزمة والفاشلة والقائمة على الفكر العربي القومي الوحدوي والشمولي. ويجب على هذا الفكر أن يتعلم من تجارب الأمم الأخرى، وأَقربُها إليه تجاربُ الدول الأوروبية التي لم تتوحّد على أساس اللغة أو الثقافة أو الدين. إنّ العالَمَ يتطور في إطار الزحف القويّ للعولمة، التي يُمْكنها أن تدمِّر العربيةَ والأمازيغيةَ على حدّ سواء. وإنّ العالم يعيش اليوم تقدمًا هائلاً في مجال حقوق الإنسان، وعلينا أن نستوعب جيدًا مضامينَ هذا التطور، وأن نَعْمل من أجل الحضور النابه والفعّال لكافة اللغات والثقافات ـ سواء في المشرق العربي أو في شمال إفريقيا. وهذا الاتجاه وحده هو الذي سيبيِّن لنا، نحن المغاربةَ، مع مَنْ ستكون مصلحتنا... وإنْ كنّا جازمين بأنّ مصالحنا الاستراتيجية ليست مع المشرق العربي وإنما مع الغرب! وهذه حقيقة يجب أن نعترف بها؛ وإلاّ فَقُلْ لي ماذا استفدنا من المشرق العربي منذ أن ابتُلِينا به إلى اليوم، اللهم إلاّ ما صدَّرَه لنا من نظم استبدادية وديكتاتورية؟! إنّ اقتصادنا في المغرب مرتبط بأوروبا، ووجودَنا الحضاري مرتبطٌ بإفريقيا ولم يرتبط في أية مرحلة من المراحل التاريخية بالمشرق ـ إلاّ ما أرادوه أن يكون قهرًا واستلابًا للحقّ في وجود الشخصية الوطنية المغربية. وأقولُها وأكرِّرها: ليس لنا ما «نستفيده» من المشرق العربي سوى ذلك الفكر الاستبدادي الأصولي والسلفي. ولذا تجب الدعوةُ إلى تدشين مرحلة جديدة من أجل إعادة الاعتبار للقيم الذاتية للثقافة الوطنية الأصلية. ومن هنا أقول للأخ لبيض: كفانا من تعتيم الحديث عن الإشكالية الهوياتية، وعن الوجود العربي في المغرب، لأنَّنا ـ والحمد لله ـ لم نعثرْ على وجود عربي في المغرب. وكما قال ابنُ خلدون: «مَنْ سَكَنَ بلاد البربر فهو بربريّ.» ومَنْ أنكر ذلك، فعليه الإثباتُ، أو فَلْيغادِرْ إلى شرقه العزيز!

مصطفى المسعودي: بدوري، لا يسعني إلاّ أن أشكر المنبرَ الثقافي الرائد، مجلة الآداب، على هذه المبادرة الطيبة. هذه المجلة تمثِّل لجيلنا، ولأجيال عديدة في المغرب، مدرسةً وجسرًا هامًا في الربط الحضاري بين المشرق والمغرب العربييْن. وفي البداية أودّ أن أشير إلى أنّني أتحدث في هذه الندوة العلمية انطلاقًا من حساسية إسلامية مغربية ممثَّلةٍ في تيار «البديل الحضاري» المغربي. وأستسمحيكم عذرًا إذا اختلفتُ مع الإخوة الحاضرين في القراءة التي قدَّمها الأستاذ إبراهيم أخياط: فهي قراءة جمعوية جوّانية تختزل الموضوعَ الأمازيغي في أبعاد سياسية واقتصادية وثقافية. وبهذا المعنى أتساءل، كإنسان مغربي أمازيغي، وأنتمي إلى منطقة الريف الأمازيغي، وإلى تيار إسلامي تنصهر فيه أعراقٌ متعددةٌ من زنجية وأمازيغية وعربية وإفريقية: «أين أجد ذاتي داخل هذا التصنيف الجمعوي الذي قدَّمه الأستاذ أخياط؟» إنّي أعتقد أنّه من الصعب اختزال القضية الأمازيغية في أبعاد محلية داخلية، ثقافيةً كانت أو اجتماعيةً أو اقتصاديةً أو سياسيةً. فالموضوع يحيل صراحةً

على تفجر الهوية في المغرب، مثلُه في ذلك مثلُ العديد من الدول العربية التي بدأتْ تُطْرح فيها إشكالياتُ الهويات الثقافية واللغوية بحدة، الأمر الذي يعرِّض بنياتها السياسيةَ والثقافيةَ للتفجّر والتّفكك. ويمكن إرجاعُ سبب بروز هذه الظاهرة إلى السياسات الفاشلة للدولة الوطنية العربية بعد الاستقلالات الوطنية. والذي حدث في المغرب تحديدًا هو أنّ النخبة التي سيطرتْ على المجالين الثقافي والسياسي هي نخبة متعالية في طبيعتها، وعمدتْ ـ بَدَل الإنصات بنباهةٍ وإمعانٍ إلى نبض الواقع المغربي وإلى نبض شرائح المجتمع المغربي في الأطلس والريف ـ إلى الارتماء في أحضان الإيديولوجيا المستورَدة وإلى محاولة إسقاطها على الواقع. فكانت النتيجة أن هُمِّشَ الإنسانُ المغربي في قُوتِهِ اليومي، وفي لسانه، وفي دينه. فكان من الطبيعي أن تختنق داخل هذا النوع من الحكم كلُّ الأسئلة الكبرى، إذ لم يبق أمام السلطة إلاّ السؤالُ الرئيسي الوحيد والمشروع، وهو: «كيف يحمي النظامُ السياسي القائمُ نفسَه؟» ونعتقد أنّنا اليوم نعيش حالةَ نهوضٍ للعديد من روافد الثقافة المهمَّشة في المغرب، وأنّ المغاربة كانوا على استعداد لتهيئة المجال المجتمعي والمؤسساتي للإجابة عن التعدد اللهجي واللغوي والثقافي داخل المغرب، ولكنّ غياب المجتمع الديموقراطي بسبب غياب الحكم الديموقراطي هو الذي أدّى إلى «تهريب» الموضوع الأمازيغي. ولهذا، فإنّ الموضوع الأمازيغي تم ملؤه بحمولة غير طبيعية ترتكز على طرح الموضوع في تناقضٍ مع كلّ ما هو عربي. وبالنسبة إليّ شخصيًا، فإنّ هذا المشكل مفتعلٌ في المغرب. فأنا مغربي يجري في دمي العديدُ من الأعراق، إلاّ أنّ ذلك لم يَطْرح عليّ أيَّ مشكل. وأعترف بأنّني أَمْلك امتدادًا لما قبل الإسلام، غير أنّني أعترف كذلك بأنّ الإسلام هو الذي شكّل ولادتي الحضارية الجديدة. فقد استطاع المغاربة منذ اعتناقهم الإسلامَ أن يشكّلوا وجودًا حضاريًا جديدًا وقويًا، ولسنا نحن اليوم سوى ثمرةٍ لهذا الوجود: الوجود الحضاري للدولة المرابطية والموحّدية والمرينية ـ وهي، بالمناسبة، دولٌ أمازيغيةُ الأصل إلاّ أنّها كانت في عمقها مغربيةً عربيةً وإسلاميةً ـ ولم يكن يُطْرح ساعتَها موضوعُ الهوية بالشكل الإثني والعرقي الضيق الذي يُطْرح به اليوم. وكما سبق أن أشرتُ، فقد تمّ تهريبُ موضوع الأمازيغية وتدويلُه وتلغيمُه بحمولة حضارية وثقافية تتناقض مع ما هو حضاري عربي إسلامي، وتَسْترجع أصداء من الذاكرة الاستعمارية الفرنسية والإسبانية. فعندما نعود إلى ڤيكتور ربيكي، نجده يقول: «هؤلاء السكّان [يقصد الأمازيغ] يُمْكنهم، بل يجب عليهم في وقت قصير، أن يصبحوا فرنسيين لغةً وروحًا.» كذلك يشير المقيمُ العامُّ الفرنسي في المغرب زمنَ الاحتلال، الجنرال ليوطي، في دوريته إلى رؤساء المناطق المدنية في العام ١٩٢٥، إذ يقول: «إنّ العربية عاملٌ من عوامل نشر الإسلام؛ وإنّ هذه اللغة يتمّ تعلُّمُها بواسطة القرآن، بينما تقتضي مصلحتُنا أن تتطور البربريةُ خارج إطار الإسلام. ومن الناحية اللغوية، علينا أن نَعْمل على الانتقالِ مباشرةً من البربرية إلى الفرنسية.» وفي كتاب لپول مارتي، نقرأ ما يلي: «إنّ كلّ تعلُّم بالعربية، وإنّ كلّ تدخُّلٍ من الفقيه، وكلّ وجودٍ إسلامي، سوف يتم إبعادُه بكلّ قوة.»

نحن، إذن، أمام هذه الوثائق نَكْشف عن حقيقة السياسة الاستعمارية تجاه البربر. ولا يزايدنَّ علينا أحدٌ فيقول إنّ الأمازيغية موضوع معزول ومستقل؛ فالمسألة الأمازيغية لم تُطْرح بهذه الصيغة إلاّ لتَدْخل في إطار نسقٍ عولميٍّ استعماري. وإلاّ فكيف نفسِّر الحضورَ القويَّ لفرنسا هذه الأيام وقَبْلَها في الموضوع الأمازيغي؟ لقد تبنّت فرنسا المسألةَ الأمازيغيةَ منذ عام ١٩٣٣؛ بل وقبل هذا التاريخ أَسست الإدارةُ الاستعماريةُ الفرنسيةُ معهدَ الدراسات البربرية في سنة ١٩١٥؛ كما أَقْدمتْ على تأسيس معاهد لدراسة اللهجات الأمازيغية في الرباط سنة ١٩٢٩؛ وفي سنة ١٩٦٧ تم تأسيسُ الأكاديمية البربرية في جامعة باريس؛ وفي سنة ١٩٩٥ انعقد في جنوب إفريقيا المركزُ الدوليُّ والمؤتمرُ الأمازيغيُّ الأول. ولا أَفْهم شخصيًا كيف تَعْتمد فرنسا اليومَ تدريسَ الأمازيغية في مدارسها، وهي من أكثر الدول تزمتًا في التعامل مع اللغات الأجنبية؟! هذه المعطيات



تظاهرة في الرباط، ١ أيار، من أجل الحقوق الأمازيغية

ليست وليدةَ المصادفة والعفوية، خصوصًا عندما تَصْدر عن فرنسا بإرثها الاستعماري وبنظرتها الإمبريالية إلى شعوب المستعمَرات. لذلك كفانا ترديد مزحة أنّ فرنسا صديقةُ المغرب الاستراتيجية!

ثم إنّنا عندما نتحدث اليوم عن الأمازيغية نتساءل: أيّة أمازيغيةٍ نَقْصد؟ فالأمازيغية لغاتٌ متعددة ومتنوعة، إلى حدّ الاختلاف الكلي. فأنا مثلاً أمازيغي من منطقة الريف وأتكلم الأمازيغية الريفية، ويَصْعب عليَّ التواصلُ مع الأستاذ أخياط الذي يتكلم أمازيغيةَ تاشلحيت ـ وهو ما يعني أنّ بين اللهجات الأمازيغية فروقًا عديدةً وجوهريةً لا يُمْكن اختزالُها في اختلافات صوتية أو فونولوجية. وتجب الإشارة أيضًا إلى أنّ الحديث اليوم داخل الصف الأمازيغي ينقسم إلى تيارات: فهناك تيار (أَنْتمي إليه) يتحدث عن الأمازيغية من داخل المنظومة العربية الإسلامية، ويؤمن بأنّه لا يُمْكن تفعيلُ الأمازيغية ـ كعامل من عوامل بناء المجتمع المغربي الديموقراطي القوي ـ إلاّ ضمن الانسجام الكامل والشامل مع المشرق العربي؛ وهذا عكس ما ذهب إليه الأستاذ أرحموش. وهناك تيار آخر يتحرك من خارج هذا الفضاء ويتناقض مع المنظومة العربية الإسلامية؛ وقد عبَّر عنه الأستاذ أرحموش في مداخلته. وبين هذيْن التيارين اختلافاتٌ جوهريةٌ أخرى: فالتيار الإسلامي والقومي، مثلاً، يرى أنّ الخط الحقيقي الذي ينبغي أن نتفاعل معه داخل الحركة الأمازيغية واللهجات الأمازيغية هو الخط العربي؛ وفي المقابل يرى التيّارُ الآخَرُ أنّ الخط اللاتيني هو الأساس، أو خط تيفناغ الذي أعتبره خطًا آشوريًا.

في ختام مداخلتي أقول إنّنا في المغرب، وفي العالمين العربي والإسلامي، نوجد بين خياريْن لا ثالث لهما: إمّا أن ننخرط في بناء المجتمع الديموقراطي بالاستناد إلى خصائص وجودنا الحضاري العربي الإسلامي، مستلهمين الزخمَ الثقافيَّ لهذه الحضارة ولإنجازاتها التاريخية، مضيفين إليها اجتهاداتِ مرحلتنا التاريخية الحالية؛ وإمّا أن نرتمي في أحضان الغرب، مردِّدين القطيعةَ مع وجودنا الحضاري العربي الإسلامي، وإذ ذاك فلنتحملْ كلَّ المسؤوليات التاريخية عمّا سنجنيه على شعوبنا من تدمير حضاري ومن مسخ للشخصية الحضارية. وأشدُّ ما نخافه هو أن تكون الغايةُ من الحضور السرطاني لفرنسا (بأجهزتها الضخمة) في موضوع الأمازيغية هي جعل القضية الأمازيغية خصمًا عنيدًا للبعد الحضاري العربي الإسلامي للمغرب. وإلاّ فكيف نفسِّر هذا التنابزَ الحادَّ بين عبد السلام ياسين والأستاذ محمد عصيد؟ إنّ الدخول في مثل هذا النوع من الصراع من شأنه أن يضيِّع علينا الوقتَ والفُرَصَ. إشكاليتُنا، نحن المغاربةَ اليوم، ليست التمزيغَ ولا التعريبَ، لأنّنا نَعْلم أنّ المستفيد الأول هي اللغةُ الفرنسية. وإنّما إشكاليتنا هي التمرينُ على الديموقراطية وعلى بناء ديموقراطي يجيب على كل حاجات الإنسان المغربي، وهو الكفيل وحده بحلّ خلافاتنا.

أمينة بنت الشيخ: تنمرت [شكرًا بالأمازيغية]. أودّ أن أسجِّل ملاحظةً على ما ورد في تقديم الأخ لبيض بخصوص محاولة مجلة الآداب مقاربةَ واقع القومية العربية من منظورٍ جديدٍ خاضعٍ لإرغامات التحوُّلات العاصفة بالكيانات الوطنية والجهويةِ والقاريَّة بفعل العولمة وسيادة منطق السوق المفتوحة والتنافسية. ففي رأيي أنّ هذا الاتجاه يدلّ دلالةً قاطعةً على أنّ القومية العربية تعيش أزمةً، بل وإفلاسًا في سوق الإيديولوجيا، وها هي مرةً أخرى تسعى إلى تدارك الموقف بإعادة النظر في طبيعة المفهوم وفي صيغ اشتغاله وتداوله! إلاّ أنّ ما يجب أن يفهمه الأخ لبيض، ومعه مجلةُ الآداب وكلُّ الداعين إلى تجديد الخطاب القومي العربي، هو أنّ القضية العربية ـ بانشغالاتها وأزماتِها ومدارج البحث عن حلولٍ لها ـ لا تهمُّنا ولا تعنينا نحن في المغرب، لسببٍ بسيطٍ هو أنّنا لا نؤْمن بهذا الخطاب ولا يمثّلنا. فنحن أمازيغ مغاربة ننتمي إلى رقعة جغرافية أمازيغية قحّة منذ الأزل، وستظلّ على عهدِها ووعدِها إلى أن يَرِثَ اللّهُ الأرضَ وما عليها. لذلك فإنّنا اليوم، في نضالاتنا وفي مشاريعنا الحضارية والثقافية والتنموية، نحتكم إلى منطقٍ مغايرٍ لما دَرَجَتْ عليه القوميةُ العربيةُ منذ عهود.

وأريد أن أقول للقارئ العربي، من خلال مجلة الآداب، إنّ العديد من الأمور قد لا يُدركها في سياق محاولته فهمَ أبعاد القضية الأمازيغية إنْ قُدِّمتْ إليه مغلَّفةً برؤيةٍ عربيةٍ ذاتِ أبعاد عرقية وإيديولوجية. لذلك، فإنّ على المثقف العربي والإنسان العربي العادي والمواطن العربي المهتم أن يدركوا أنّ هناك فصلاً قاطعًا بين انشغالات قضية القومية العربية وانشغالات القضية الأمازيغية، وليس هناك أدنى واصل يصل بين القضيتين، إلاّ ما يُمْكن الاعترافُ به اليوم من أنّ القضية العربية اغتَصَبَتْ لسنوات ـ بل لقرون ـ القضيةَ الأمازيغيةَ في الوطن الأمازيغي! ولئن كانت القوميةُ العربيةُ تحسّ بإخفاقها التاريخي وبفشل مشروعها الوحدوي، فإنّها مطالبةٌ بإعادة النظر في اغتصابها للقضية الأمازيغية ومحاولتها إلباسَ اللبوس العربي الفضفاض لأناس ليسوا عربًا وما كان لهم أن يكونوا كذلك إلا تحت قهر الإيديولوجيا وتعسُّف الأنظمة...

لبيض (مقاطعًا): أستسمح الأخت أمينة على المقاطعة. إذ لم تَرِدْ في سياق تقديمي أيةُ إشارة إلى فشل فكرة القومية العربية. فتشبُّثُنا بفكرة القومية أضحى اليوم أكثرَ إلزامًا من أيِّ وقت مضى، لا لشيء إلاّ لأنّ فكرة القومية العربية نضالٌ ساهمتْ فيه الشعوبُ العربيةُ قبل الاحتلال وإبّانه وبعده. وأن تَفْشل اليومَ تجربةُ حكم ارتأت أن تأخذ مفاهيمَ القومية العربية أساسًا لشرعيتها السياسية، فذلك لا يعني أنّ ذلك الحكم يمثِّل حقيقةَ المشروع الوحدوي العربي؛ وما كان له ذلك، لأنّ القومية العربية ليست نظامًا للحكم بل رؤيةٌ حضاريةٌ شاملةٌ وُلِدتْ من رحم المجتمعات العربية وتربَّتْ في أكناف الأجيال العربية المتلاحقة. لنتفقْ بدءًا على أنّ فكرة القومية العربية لم تفشل لأنها ـ ببساطة ـ هويةٌ حضاريةٌ وثقافيةٌ وليست إيديولوجيا، ولم نسمعْ في التاريخ القديم أو الحديث أنّ هويةً حضارية فشلتْ. قد تصاب بالوهن، وقد تتأثر بتحولات المحيط وتصاريف الزمن، فتكون مدعوةً إلى إعادة التفكير في وجودها ومصيرها وفقًا لمتطلّبات العصر وإكراهات الزمن ـ وهذا شأنُ القومية العربية التي عانت هي بالذات من عسف الأنظمة التي تذرّعتْ بها لتذيق الشعوبَ مرارةَ الظلم. بودّي أن أسأل الأخت أمينة السؤال التالي: إذا ما قُدِّر غدًا للنضال القومي الأمازيغي أن يَفْشل بعد أن تكون بعضُ الجهات السياسية قد تبنَّته، فهل يؤدّي ذلك إلى فشل الفكرة القومية الأمازيغية؟ أليس الفاصلُ بين الفكر والممارسة في هذا السياق بارزًا وواضحًا؟

أمينة بنت الشيخ: أقول وأكرِّر إنّ فشل القومية العربية سببُه انتماؤها إلى أناس غير عرب. ففي المغرب هناك قوميون عرب ليسوا عربًا أصلاً؛ كما إنّ في لبنان عروبيين مستعربين (فهل الموارنة عرب؟!). الناس، يا أخ عبد الحق، بدأوا يعون إشكالاتهم الوجودية والحضارية ولم تعد تغريهم الخطاباتُ الرنّانةُ ولا الأحلامُ الورديةُ التي تَبْرع القوميةُ العربيةُ في نسج خيوطها العنكبوتية. الناس بدأوا يدركون القهرَ الممارَسَ عليهم باسم القومية العربية، وهم اليوم يناضلون من أجل الخروج من تحت معطف هذه الإيديولوجيا المهزومة شرَّ هزيمة من أجل إثبات هويتهم الحقيقية. والهوية الحقيقية في المغرب هي الهوية الأمازيغية لا الهوية العربية، وهذا ما نناضل من أجل دسترته والاعترافِ به. وهذه القومية العربية التي تُجْهد نفسَها اليوم من أجل إعادة النظر في مسلَّماتها لا تعدو إلاّ أن تسعى مرةً أخرى إلى السطو على الهويّات الحقيقية للشعوب المقهورة وإلحاقِها بها كأجزاء ودوائر صغرى. ألا ترون أنّها الاستراتيجيةُ الاستيعابيةُ ذاتُها، ولكنْ بتلوينات جديدة أَمْلَتْها موضةُ العصر الداعية إلى إبراز الهويات الحقيقية؟!

قيل فيما سبق إنّه لا بدّ من إعادة بناء الهوية الوطنية، وأنا أسأل: على أيِّ أساس أو أية شرعية تستند هذه الدعوةُ؟ ثم أليس إجحافًا في حقّ الشخصية الوطنية المغربية أن ندعوها اليوم إلى إعادة بناء ذاتها، وهي الممتدّةُ في عمق التاريخ الإنساني والشاهدة على حضارات تمتدّ آلاف السنين؟ إنّ الذي يحتاج إلى إعادة بناء الذات وتحديدِ ملامح الشخصية هي الهويات الدخيلة على المغرب، وفي مقدمتها الهويةُ العربية!

ما نَلْمسه في الجدال الدائر حول موضوع الأمازيغية هو غياب الثقافة والحضارة الأمازيغيتين!

ما نحتاجه حقيقةً في المغرب هو إعادةُ كتابة تاريخ هذا البلد، لأنّ التاريخ الرسمي الذي يلقَّن في المدارس والجامعات ويُتداوَلُ في الإعلام هو تاريخٌ مزوَّرٌ ومشوَّه. ومن المبادرات الرامية إلى مسخ الهوية الوطنية، وإزالةِ أيّ آثارٍ دالّةٍ عليها، ما كانت ستُقْدِم عليه الجامعةُ المغربيةُ في السنة الدراسية الجامعية السابقة من حذف لمادة التاريخ القديم من مقرَّرات شعبة التاريخ في كليَّة الآداب. إذن ما نحتاج إليه في المغرب هو إثباتُ ركائز هويتها الوطنية، وذلك عبر مجموعة من الوسائط التي أشار إليها الأستاذ أخياط فيما سبق، وأعني: الإعلام والتعليم والإدارة والقضاء. لكنّ هذه الوسائط لا تكتسب أهميةً إلاّ بعد أن تتم دسترةُ الأمازيغية والاعترافُ بها هويةً وحيدةً ورسميةً للمغرب.

لبيض: منذ مدة وأنا أتابع الجدلَ الدائرَ حول الحركة الأمازيغية في المغرب، فألاحظ أنّ الغائب الأكبر في كل الجدل الدائر حول الأمازيغية هي الأمازيغية ذاتُها ـ كثقافةٍ وكأسلوبٍ للتعبير الفني والأدبي والرمزي. وحتى لا تَسْقط ندوتُنا في المطبِّ ذاته، فإننا دعونا الدكتور عمر أمرير، باعتباره مختصًا في الثقافة الأمازيغية، وبالتحديد في الشعر الأمازيغي، إلى أن يقرِّب القارئَ العربيَّ من بعض خصائص الثقافة الأمازيغية ومميِّزاتها.

عمر أمرير: مناقشة المسألة الأمازيغية في هذه الفترة بالذات تكتسي راهنيةً ملحوظةً وأهميةً قصوى، لأنَّ من شأن ذلك أن يفتح الطريقَ أمام معرفة مستبطنة بأمور عديدة أهمُّها روحُ المسألةِ موضوع الجدل. لكنَّ ما نَلْمسه في الجدال الدائر حول موضوع الأمازيغية، وكما أشار إلى ذلك الأستاذ لبيض، هو غياب الثقافة والحضارة الأمازيغيتين! لذلك حرصتُ على أن تكون مساهمتي في هذه الندوة عبارةً عن تقديم شهادة عن الثقافة الأمازيغية؛ وهذه الشهادة يستفيد منها مَنْ يدافع عن الأمازيغية أو مَنْ يناهضها لأنها تضع أمامهما معًا آليّاتٍ فهم طبيعة الثقافة الأمازيغية وخصائصها.

سأقتصر في شهادتي اليوم على الفترة التاريخية للمغرب قبل عام ١٩٥٦، أيْ قبل الاستقلال، لأبيِّن مظاهرَ الحضارة والفكر الأمازيغييْن، مبْرزًا في الآن ذاتِه خصوصيةَ هذه الثقافة ومميِّزاتها من خلال التركيز على مكوّن الشعر في الأدب الأمازيغي. ومن شأن هذه الإطلالة على التراث الشعري الأمازيغي أن تُسْعف القارئَ العربي على تلمّس الظواهر الثقافية والإبداعية في الثقافة الأمازيغية، كما أنَّها تستطيع أن تجسِّد كلَّ ما جاء في حديث الإخوة أخياط وأرحموش وأمينة عن مسألة الهوية الأمازيغية.

هناك مجموعة من الأساسيات ستتحكم في حديثي عن الإبداع الأمازيغي، وبخاصة الشعر. ومن أهمّها التنبيهُ إلى تجنُّب إسقاط أيّ نموذج شعري سابق قد يكون عَلِقَ بذهن القارئ العربي على قراءة الشعر الأمازيغي؛ ذلك لأنّ الشعر الأمازيغي يتميَّز بكيانه المستقلّ وخصوصياته التي تجعل منه كيانًا مغايرًا في بنائه وفي اشتغال صوره الشعرية عن القصيدة العربية. فإذا كانت أرقى مستويات بناء القصيدة العربية القديمة والحديثة معًا هي البلاغة، وبخاصةٍ أبوابُ التشبيه والاستعارة والمجاز والكناية، فإنّ بناء الصورة الشعرية في القصيدة الأمازيغية لا يقوم على هذه العناصر، وإنما يستند إلى البناء الرمزي. وعندما نقول هنا اللغة الرمزية فإنّنا لا نعني المذهبَ الرمزيّ كما تشكّل وتطوّر في الغرب؛ ذلك لأنّ البناء الرمزي في القصيدة الأمازيغية هو وليد الذهنية **المغربية**، وبخاصة الذهنية الثقافية العالمة. لهذا أمْكننا تفريعُ اللغة الأمازيغية إلى فرعين: لغة أمازيغية متداوَلَة، وتتوزّع اليوم إلى لهجات أو لغات متنوعة؛ ولغة أمازيغية شعرية عالمة راقية تقوم على الرمز، وهذه اللغة هي التي تمثِّل ما يمكن أن نصطلح عليه بـ «الذهنية المغربية.» وللتدليل على ذلك نأخذ المثالَ الشعري الأمازيغي التالي: «ولكلنا رازال يريت تازالت مدن تنقن تمزكيدا تاوان الإمام.» فإذا ترجمنا هذا الكلامَ الشعريَّ الأمازيغي حرفيًا إلى اللغة العربية فإنّنا سنُفْقده كلَّ دلالاته. فالمعنى الحرفي هو: «نام حتى الضحى، قام ليصلّي، الناس أغلقوا المسجد، والإمام ذهب.» إذا

اكتفينا بهذا المستوى الحرفي من الترجمة، فإنّنا نلاحظ أنّه لا يتضمّن تشبيهات ولا استعارات، وإنما هو مليء بالرموز، وهذا ما يجعل ترجمتَه متعذرةً. فكلمة «لكننا رازال» لها أبعاد إيحائية تتمحور حول شخص لم يتزوج وظلّ يتصابى حتى أدركه المشيبُ، فراح يحب امرأةً جميلة، ولما ذهب إلى خطبتها من أهلها رفضوا أن يزوِّجوها له لأنه كبر في السنّ. و«تمزكيدا» هنا تعني عادةَ «صقرن» أيْ موسم الخطوبة عند الأمازيغ، والذي يمتدّ من شهر أكتوبر إلى شهر يناير. وفي هذه الفترة يترك الأمازيغُ لبناتهم عندما يبلغن سنّ الزواج حريةَ الحوار الشعري في مجالس الشباب؛ وفي هذه المجالس تكون البنتُ قد اختارت حبيبَها وتعاقدا على الزواج، ولا يحقّ لها بعد ذلك المشاركة في مجالس «صقرن.»

وعادةً ما يحدد الأمازيغ سنَّ البلوغ ليس اعتمادًا على العلامات البيولوجية، وإنما على قدرة الطفل على فهم المعاني الرمزية في الشعر. وكثيرًا ما يَخْتبر الأمازيغُ أبناءهم باللغة الرمزية ليحدِّدوا سنَّ البلوغ لديهم. وأعطيكم مثالاً: امرأة قالت لزوجها أمام ابنيهما: «إذا مررتَ من أمام المسجد فإيَّاك أن تقف وتتأمل الصومعة.» وعندما عاد الطفل إلى أمه قال لها إنّ أباه مرَّ من أمام المسجد ووقف ليتأمل الصومعة. لكنَّ المعنى الرمزي للكلام ليس ما فهمه الطفل، إنما هو: إذا مرّ الرجل من الحيّ الذي تسكنه المرأةُ التي كان يحبّها قبل زواجه، فلا يقفنّ أمام بيتها لئلاّ يراها وتراه!

إشارة ثانية بخصوص الفروق بين الشعر الأمازيغي والشعر العربي، وتتمثل في الأغراض الشعرية في كليْهما. إذ يجب ألاّ نُسْقط الأغراضَ الشعريةَ في الشعر العربي، أي المدح والهجاء والرثاء والفخر، على القصيدة الأمازيغية. صحيح أنّ هذه الأغراض كانت متضمَّنةً في بعض مضامين القصيدة الشعرية الأمازيغية، إلاّ أنّ التركيب العامّ لهذه القصيدة يقوم على مستويات غرضية مخالفة. فالشعر الأمازيغي ينقسم إلى ثلاثة أقسام أساسية: الشعر التعليمي؛ والشعر الفني؛ والشعر الطقوسي، أي الشعر الذي يقال في الحفلات والأعراس، ويُعدّ ضروريًا في أيّ حفل، وبدونه يظلّ الحفلُ مجردَ فوضى ولا يَعْرف الأهلُ كيف ينظِّمون خروجَ العروس في ليلة العرس.

ولكي يصير الإنسان الأمازيغي شاعرًا فلا بدّ له من أن يمرّ من مجموعة من الطقوس، وأهمُّها طقوسُ العبور. إذ لا يكفي أن يكون للشاعر صوتٌ جميلٌ وقوةُ شخصيةٍ ليصير شاعرًا، بل عليه إحضارُ ذبيحة لتُنْبح في الضريح أو المغارة، وينام الشاعر بعدها ثلاثَ ليالٍ على الأقل حتى يَحْلم بأنّه يأكل أو يتقيّأ شيئًا. فإذا أتته هذه الرؤيا صار شاعرًا؛ أما إذا أتاه في الحلم رجلٌ يصيح فيه بأن يذهب أو يستيقظ، فمعنى ذلك أنّه لن يصير شاعرًا أبدًا.

يعتقد كثيرون أنّ الشعر الأمازيغي لا مصادرَ له، وهذه في نظرنا مغالطة كبرى. فالشعر الأمازيغي له مصادر مهمة جدًا. للأسف لم تصلنا مصادرُ ما قبل الإسلام المكتوبة، بالرغم من أنّه وصلتنا أخبارٌ عن الأدب الأمازيغي ما قبل الإسلام؛ فقد كانت للغة الأمازيغية ملاحُمها، وما نزال حتى اليوم نتوفر على نصوص تؤكد أنّ الملاحم الأمازيغية كانت قويةً ومزدهرةً، الأمرُ الذي يدلّ على وجود حضارة أمازيغية ضاربة في عمق التاريخ. ومن مصادر الشعر الأمازيغي نَذْكر ما يلي:

١ ـ الذاكرة الشعبية: يتمتع الإنسان الأمازيغي بذاكرة قوية في حفظ الشعر. وهذا لا يعدّ امتيازًا بيولوجيًا بقدْر ما يشكّل ضرورةً تَفْرضها شروطُ الحياة؛ ذلك لأنّ ما يحفظه الأمازيغي من أشعار إنّما يقوم بالاستشهاد بها وبالتفكير بها. فالشعر الأمازيغي هو شعر الرموز والحكم، ولذلك كان جزءًا من حياة الإنسان الأمازيغي.

٢ ـ المخطوطات: فقد وصلتْنا مجموعةٌ من المخطوطات حول الشعر الأمازيغي، منها ما هو مبدَعٌ ومنها ما هو مترجَم. ويمكننا أن نَذْكر في هذا الصدد ما وصلنا عن المهدي بن تومرت، مؤسِّس الدولة الموحدية وواحدٍ من أكبر الشعراء الأمازيغ. أما في الترجمة فقد تُرجم كتابُ بن عاشر في الفقه. ووردنا أيضًا ترجمةُ كتب الطب والطب الشعبي والفلك والمنازل الفلاحية، وغيرُها كثير.


الملك بطلومي، ملك المغرب (٢٤ ـ ٤٠ ق.م.)

٣ ـ المصادر المكتوبة : وهي مصادر وصلتْنا بلغات مختلفة، وأهمها اللغة الألمانية. ففي سنة ١٨٩٥ صدر كتاب لـ «هونشوم» عن الشعر الأمازيغي وأعلامه. وبالإنجليزية صدر كتاب لـ «جونسون» عن أغاني سيدي حمو، مجموعًا ومحقَّقًا ومحلَّلاً. أما باللغة الفرنسية فقد أُلِّف عن الشعر الأمازيغي الشيءُ الكثير.

٤ ـ الأسطوانات السمعية: يمكن القول إنّ الأمازيغية تمتلك تراثًا ضخمًا من الأسطوانات التي تحتاج إلى رعاية الدولة وهيئات المجتمع المدني حتى لا تضيع كما ضاعت مصادرُ أخرى. فالأسطوانات التي سُجِّلتْ في الثلاثينيات ما تزال موجودةً إلى الآن ويَحْفظها أناسٌ عن ظهر قلب، لكنْ ليست لديهم القدرةُ على نقلها إلى الفونوغراف، إذ يحتاج ذلك إلى تقنيات دقيقة ومتطورة. وإذا استمعنا إلى هذه الأسطوانات، فإننا سنستمع إلى هموم الناس وإلى مشاكلهم وإلى تاريخهم العريق. وفي هذه الأسطوانات يمكن أن يجد فيها الأنثروبولوجيُّ ما يبحث عنه، كما يَعْثر فيها السياسيُّ على ضالّته، والمؤرِّخُ على مادةٍ لإغناء صورته عن تاريخ المغرب العميق.

كما يمكنني هنا أن أقدِّم نموذجًا آخر عن الشعر الأمازيغي، وأعني به شعرَ الرحلات، لأنّ الرحلة تشكّل مصدرًا لمعرفة ذواتنا. وتنقسم الرحلةُ الأمازيغيةُ إلى قسمين رئيسين: الرحلة الواقعية والرحلة الخيالية. فأما الرحلات الواقعية فغنيّة بأخبار البلدان والأعلام وطبائع الناس. وأما الرحلات الخيالية فلها أهدافٌ تربوية. وأذكر كنموذج لهذا النوع من الرحلات رحلةَ «حمو نمير،» وهي رحلة من الأرض إلى السماء قام بها رجلٌ أحبّ حوريةً وأراد أن يحلِّق في السماء ليصل إليها، فاختار لرحلته طائرًا خرافيًا ذَبَحَ له فرسَه ـ وما أصعب أن يذبح الأمازيغيُّ فرسَه. وقبل أن يصل الحبيبُ إلى حوريته نَفَد لحمُ الفرس، فراح الرجلُ يقطع من عضلات يديه ويُطْعم الطائرَ الخرافي. ولما ذاق هذا الطائرُ اللحمَ التفت إلى الرجل وقال له: «يا حمو، هذا ليس لحمَ الفرس، بل لحمك.» فأجابه حمو: «أوصِلْني حيًا إلى حبيبتي ولو بقطعة لحم واحدة.» وهناك كذلك حكاية ذلك الصبي الذي صار من كبار العلماء، ولما مات وذهب في رحلة إلى الجنة بحث عن أبويه فلم يجدهما، وحين سأل عنهما قيل له ربما يكونان في عالم الجحيم. فلما رحل إلى هذا العالم وجد والديه بالفعل، فسألهما عن الذّنْب الذي اقترفاه حتى عوقبا بالنار، فقالا له: «عندما كنتَ صغيرًا لم نجد ما نطعمكَ به، وكان العام عامَ مجاعة، فإذا بضيف حَلّ بنا، فقتلناه وأخذنا ما معه من المال، فربَّيْناك وعلَّمناك به!»

في ختام مداخلتي أودّ أن أَخْلص إلى أنّ كلمة «أمازيغ» تعني الأحرارَ، أي النبلاء. وقد وصلتُ في تحليلاتي للعديد من النصوص والمخطوطات والأسطوانات الأمازيغية إلى أنّ الأمازيغ هو الفكر الحر؛ عنيتُ: إذا أردتَ أن تحاور فَلَكَ الحريةُ، لكنْ حاوِرْ بكلّ نبل. وهذا النبل لا يعزِّزه الخيالُ وحده، وإنما العقلُ كذلك. وإذا انتفى أحدُ هذه المقوِّمات فإنّ ذلك يعني الخروج عن الخصوصية والتميز اللذين يَطْبعان الحوار الأمازيغي. فليكن لقاؤنا اليوم محكومًا بهذه المقوِّمات (النبل والحرية والعقل) في سيرورته واستنتاجاته وآفاقه.

لبيض: هناك فكرة أودّ أن أطرحها للنقاش، وتتعلق بمسألة النضال من أجل الديموقراطية في المغرب. فالأمة والدولة في المغرب متماهيتان؛ والنضال الديموقراطي الحقيقي لا بدّ أن يضعنا في مواجهة سؤال الفصل بين العنصريْن؛ والفصل يستدعي إعادةَ التفكير في وظيفة المؤسسة الملكية. إنّ هاجس إعادة النظر في الهوية المغربية سيقودنا جميعًا إلى إعادة النظر في مفهوم الدولة وفي آليات شرعنة الدولة لنفسها ولوجودها. وهذا التحدي مطروحٌ بشدة اليوم على الإخوة في الحركة الأمازيغية. فهل تستطيع هذه الحركة أن تضع فصلاً قاطعًا بين مفهوم الدولة والأمة كما هو دارج في الأدبيات السياسية المغربية حاليًا؟ ومَنْ ستؤول إليه آنذاك القيادة؟ هل الدولة هي التي ستشكّل ماهيةَ الأمة مرةً ثانية، أم أنّ الأمة هي التي ستختار الدولةَ التي ستمثّلها؟

أخياط: للإجابة على سؤال الدولة والأمة، علينا العودة إلى موضوع الهوية. لا بدّ من الإشارة هنا إلى وجود نوعين من الهوية: الهوية المنسجمة والهوية المركّبة. ونحن، كحركة أمازيغية، نَرْفض تصنيفَ الهوية المغربية في إطار الهوية المركّبة، كما يرى البعض حين يَعتبرون هذه الهوية مشكَّلةً من أعراق مختلفة: بربر وعرب وأندلسيون وزنوج. إنّ الهوية المغربية منسجمة وموحَّدة، لكنّها عرفتْ وفد حضاراتٍ وأقوام وديانات، فاستوعبتْها داخلها، وتعايشتْ معها باعتبارها رافدًا من روافد الشخصية الثقافية الوطنية، من دون أن تتنازل عن أبعاد هويتها الوطنية المحكومة بالتاريخ والأرض والإنسان. وهذا يعني أنّ الدولة المغربية والقومية المغربية ليستا مكوَّنتيْن من إثنيات مختلفة كانت في الأصل شعوبًا بدون أرض، فاندمجتْ مع شعوب أخرى بأرضها، فكوَّنتْ دولةً معيّنةً. بل إنّ الأمازيغ كانوا على أرضهم، وكانوا شعبًا منسجمًا، إلى أنْ وَفَدَتْ عليهم أقوامٌ بفعل الهجرة أو بدواعي الاستعمار والاحتلال فاندمجتْ في الهوية الأمازيغية المغربية وتلبَّستْها *راضيةً*.

هناك نماذج من الدول ذات الهوية المركّبة مثل بلجيكا، حيث نجد الفلاميين قد اندمجوا مع شعب فرنسي بأرضه وتاريخه وحضارته، فاتفق الطرفان على تكوين دولة اسمُها بلجيكا، بحيث يكون مفروضًا على مَلِكِ البلاد أن يلقي خطابَه بلغتين رسميتين ووطنيتين هما الفلامية والفرنسية. ويمكن أن نَذْكر كنموذج آخر العراقَ وقضيةَ الأكراد فيه: فالأكراد ليسوا عربًا، بل كان هناك شعب كرديّ له أرضُه وتاريخُه وثقافتُه وحضارتُه، إلى أن جاءت الحربُ العالمية الثانية فشتَّتتْهم بين تركيا والعراق وإيران... لذلك لا يستطيع أيُّ حاكم أن يذيب الأكرادَ أو يَمْحق هويتَهم أو يَدْمجها في هوية أخرى لأنهم شعب بأرضهم وبلغتهم وبثقافتهم؛ فلا الأكراد يَقْبلون أن يكونوا عربًا، ولا العرب يقبلون أن يصيروا أكرادًا. وبالتالي، فإنّ مستقبل العراق قائم على أساس دولة ذات هوية مركّبة. وهذا الوضع يكاد ينطبق على السودان. أما المغرب فلا ينطبق عليه مفهومُ الهوية المركّبة.

إنّ الهوية المغربية، كما نرى، لا تعتمد في تحديد خصائصها على العِرْق، وإنما ترتكز على الأرض والشعب والثقافة والحضارة. وهذه كلُّها مكوِّنات ذات ملامح أمازيغية صرفة. فهناك زنوج جاءوا من إفريقيا ودخلوا إلى الهوية الأمازيغية، كما أنّ هناك عربًا قَدِموا من الجزيرة العربية واختاروا أن يندمجوا في الهوية الأمازيغية، وهناك أوروبيون نزحوا من أوروبا ودخلوا الأرض الأمازيغية وقبلوا الاندماج مع الشعب الأمازيغي. وداخل الحضارة الأمازيغية شكَّلتْ كلُّ هذه الأعراق هويةً وطنيةً منسجمةً هي الهوية الأمازيغية. وحدهم العربُ المساكين هم مَنْ يتمسكون بالعِرْق ويتعصَّبون له. ففي إطار المنظومة العربية يقولون: العربي + إنسان آخر = إنسان عربي. فبمجرد أن يكون هناك عشرة أفراد عرب دخلوا أرضًا غيرَ عربية، يدّعون أنّ الكل ذاب فيهم وصار عربيًا! وهذا يدلّ على أنّ الفئة من العرب التي دخلت المغربَ مع الفتح الإسلامي فَرَضَت الهويةَ العربيةَ على باقي الشعب المغربي الأمازيغي اعتقادًا منها أنّ العِرْق العربي هو الصافي النقي الذي لا يُمْكن أن تَفْعل فيه عوائدُ الزمان ولا تقلّبات الجغرافيا. وشخصيًا أستغرب عندما أسمع في المغرب مَنْ يقول إنّ أصله عربي، رغم مرور كلّ هذه العصور والأحقاب، وكأنّ العِرْق لا يذوب ولا يتحول؛ في الوقت الذي نجد في أميركا مثلاً أنّ الرئيس الأميركي السابق كلينتون، وهو إيرلندي الأصل، لا يَذْكر أصله وإنما يفتخر بهويته الأميركية، لأنّه بعد مرور أجيال صار مواطنًا أميركيًا ـ فكرًا وثقافةً وحضارة. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الرئيس الأمريكي الحالي جورج بوش الابن؛ فهو رغم أصوله الألمانية إلاّ أنّه يظلّ أميركيًا ـ ثقافةً وسلوكًا ومشاعر. وليس سوى العنصر العربي الذي لا يذوب ولا يفنى في الهويات التي يَدْخلها.

ما يجب أن يفهمه الإخوةُ في المشرق العربي، وكذا أدعياءُ القومية في المغرب، أنّ الحركة الثقافية الأمازيغية ليست حركةً ضد فكرة القومية العربية حين تطبَّق في إطارها الجغرافي والبشري والتاريخي، حيث للعربي الحقُّ في أن يدافعَ عن هويته ويفتخرَ بقوميته أشدَّ الافتخار. لكنْ عندما تَخْرج هذه القوميةُ

الإسلاميون المغاربة غير قادرين على إبداع خطاب إسلامي ذي خصائص مغربية، كما كان الوضع في عهد المرابطين والموحدين

عن هذا الإطار وتُفْرض على الغير، فعندئذ تتحول إلى استعمار واحتلال تجب مقاومتُهما. لذلك نقول، نحن الأمازيغ، للعرب: إنّ لنا خصوصيّتنا ومميِّزاتِنا الحضارية، ولن نصير عربًا مهما فعلتم، وإنْ طال نضالُنا قرونًا من الزمان.

وردتْ في بعض المداخلات إشارةٌ إلى الاهتمام الأجنبي بالقضية الأمازيغية من خلال الاستشهاد بكتابات كتّاب غربيين. والغاية من هذه الإشارة، كما لا يخفى على لبيب، ربطُ الحركة الثقافية الأمازيغية بسياقٍ غيرِ السياق الحقيقي الذي تبلورتْ داخلَه، وذلك لنعتها بالعمالة للغرب الاستعماري. وقد سبق لي في المداخلة الأولى أنْ أوضحتُ السياقَ التاريخيَّ والمجتمعيَّ الذي تحكَّم في نشأة الحركة الأمازيغية، حيث كانت تعبيرًا عن حاجة مجتمعية واستجابةً لشرط تاريخي عنيف كان قد أدّى بالمغرب إلى معايشة فترات حالكة من تاريخه (سُمِّيتْ بفترات الحديد والنار). لهذه الغاية أقول لمروِّجي خطاب «المؤامرة والعمالة» إنّنا لسنا صنيعة فرنسا أو أميركا، ونربأ بأنفسنا عن أن نتكلم على ثقافتنا وحضارتنا الأمازيغية انطلاقًا مما كتبه هؤلاء الكتّابُ الذين وَرَدَتْ أسماؤهم في إحدى المداخلات. إنّ الكتابات الفرنسية التي أوردها الأخ المسعودي لا تهمّنا نحن الأمازيغَ لأنّنا نحن مَنْ قاوَمَ الاحتلالَ الفرنسيَّ وعانيْنا بطشَه وتجبُّرَه؛ والقريةُ التي أنتمي إليها نصفُها خَرِبَ بقنابل الاستعمار الفرنسي. ونحن مَنْ قاوم كلَّ الاحتلالات التي واجهناها، من الرومان والوندال والبيزنطيين والعرب والفرنسيين. لذلك فنحن لسنا بحاجة إلى مَنْ يزايد علينا في الوطنية! وبمناسبة الحديث عن الكتابات الفرنسية عن الأمازيغية، أريد أن أسأل الأخ مصطفى عن الكتابات العربية عن الأمازيغ، وهم [العرب] مَنْ سَبَقوا الفرنسيسَ إلى استعمار المغرب واحتلاله؟ إنّ نظرية المؤامرة التي يتكلم من خلالها الأخ المسعودي عفا عنها الزمانُ، والأهم منها ـ في نظري ـ العملُ على إعادة اكتشاف الذات والتحرر من النزعة الإسقاطية. فنحن نعيش لحظة تاريخية فارقة تحتِّم علينا تحمُّلَ مسؤوليةِ إنصافِ تاريخنا وإعادة الاعتبار إلى شخصيتنا الوطنية، بعيدًا عن زيف الإيديولوجية ووحل الإثنية والعرقية.

ثم إنّني أتساءل دومًا لماذا يصرّ الإخوة في الحركات الإسلامية المغربية على وضع الأمازيغية في حالة تناقض وخصومة مع الإسلام؟ إنّه، لعمري، طرحٌ خاطئٌ حتى النخاع. فالأمازيغ مثلهم مثل جميع العجم في العالم. وأنتم تعرفون أنّ نسبة المسلمين العجم تبلغ ٩٠ بالمائة، وهؤلاء يمارسون ثقافتَهم وحضارتَهم ودينَهم بعجميتهم. فلماذا الأمازيغ وحدهم تريدون أن تضعوهم، عندما ينادون بإعادة الاعتبار للغتهم وثقافتهم ورفضهم للقومية العربية، في الخطّ الناقض للإسلام؟ الجواب ليس عسيرًا: فالحركة الإسلامية المغربية ليست إلاّ انعكاسًا للخطاب القومي العربي... بعمامةٍ إسلامية. لقد تبنّى الإسلاميون المغاربة ما أنجزه القوميون العرب، فراحوا يروِّجون له بمفاهيم إسلامية تَهْدف إلى إقصاءِ كلِّ تميّز. وأقولها وأكررها على مسامع الإسلاميين المغاربة، وقد قلتُها من قبل للأستاذ عبد السلام ياسين، أنتم غير قادرين على إبداع خطاب إسلامي ذي خصائص مغربية، كما كان الوضع في عهد المرابطين والموحّدين. أنتم، للأسف الشديد، لستم سوى نسخة من الخطاب الإسلامي المشرقي في المغرب. وسيكون مصيرُكم، إذا أنتم لم تتداركوا الأمر، صنوَ مصير خطاب القومية العربية في المغرب.

لبيض: في ميثاق أغادير ١٩٩١، طالبت الحركةُ الثقافيةُ الأمازيغية بسَنِّ سياسة لغوية وثقافية ديموقراطية، أساسُها الاعترافُ بكل اللغات بشكلٍ متساوٍ واحترامُ الحقوق الثقافية واللغوية لمختلف مكوِّنات الجسد الثقافي الوطني. لكنْ في خطابات هذه الحركة وفي تصريحات الفاعلين داخلها نلاحظ العكس، إذ نَلْمس حضورًا قويًا لخطاب النزعة الأحادية والاستئصالية، وذلك من خلال اعتبار الخطاب الأمازيغي نفسَه البدءَ والمنتهى في تشكيل الهوية الوطنية وفي تقرير المصير اللغوي والثقافي للشعب المغربي! السؤال الذي يُطرح على الإخوة في الحركة الأمازيغية هو التالي: إذا كنتم تناضلون من أجل مجتمع ديموقراطي، فأين هي الممارسة الديموقراطية في مثل هذا الخطاب؟ وإذا كانت مسألةُ الهوية

مسؤوليةَ كل الشعب المغربي الذي له الحقُّ وحدَه في تقرير مصيره الثقافي والهوياتي، فلماذا لم تطالبوا بإجراء استفتاء شعبي يقول فيه الشعبُ كلمتَه الأخيرةَ في الموضوع؟

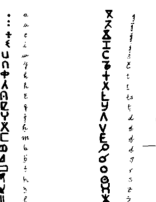
النقطة الثانية هي أنّنا لا نفهم لماذا يصرّ الإخوة في الحركات الأمازيغية على تدويل القضية وإعطائها بعدًا خارجيًا. ففي مؤتمر ڤيينا لحقوق الإنسان الذي انعقد سنة ١٩٩٣، قدّمت الحركةُ الأمازيغيةُ مذكّرةً اعتبرتْ فيها الأمازيغيين أقليةً تدافع عن هويتها المغتصبة من طرف أغلبية لا نَعْلم شكلَها، مع أنّ الحركات الأمازيغية لا تكفّ داخل الوطن عن ترديد أنّ الأمازيغ هم الأغلبية وأنّ الدم العربي لا يمثل سوى واحد بالمائة من الدم المغربي! ألا ترون أنّ الحسم في المسالة الأمازيغية أمرٌ يهمّ القوى الوطنيةَ الحيّةَ في المغرب، وأنّ تحقيق هذا الحسم بشكل توافقي بين أطراف المجتمع المغربي سيكون انتصارًا للديموقراطية ولتحقيق دولة الحق والقانون التي نسعى إليها؟

أرحموش: قبل قليل ربط الأخ السعودي بين نضال الحركة الأمازيغية وبين الخطط الاستعمارية الفرنسية. وأعتقد أنّ الأمازيغ هم من أكبر ضحايا الفكر القدحي والمهين للشخصية الوطنية. ففي سنة ١٩٥٦، وبعد اتفاقية إيكس ليبان، كان أول عمل دَشّنتْ به الحركةُ الوطنيةُ فترةَ الاستقلال هو إغلاق مدرسة أزرو للغة الأمازيغية. تُضاف إلى ذلك ظاهرةُ الاغتيالات التي طالت آنذاك رموزَ الحركة الأمازيغية مستخدمةً [أي الحركة الوطنية] ما أسْمَتْه من وحي خيالها «الظهيرَ البربريَّ.» وقلتُ «من وحي خيالها» لأنّ فرنسا هي التي صكّت المصطلح «الظهير المنظِّم للمحاكم العرفية البربرية.» وقد كان مجردَ ظهير من ثمانية فصول تحدِّد اختصاصاتِ بعض المحاكم، ولا علاقة له بالفصل بين العرب والأمازيغ؛ غير أنّ الحركة الأمازيغية هي التي جعلتْ منه قضيةً، ليتخذه بعد ذلك أعداؤها سبّةً يعيِّرونها بها.

بعد انتهاء «مرحلة الظهير البربري،» أصبحنا اليوم نواجَه بتهمة العمالة للغرب وللصهيونية والإمبريالية العالمية. وهي مجرد أحكامُ قيمةٍ، الغايةُ منها تحويلُ الأنظار عن حقيقة المعاناة التي يعيشها المغربُ، وعن درجة الظلم الثقافي والسياسي والاجتماعي الذي تَرْزح تحته الغالبيةُ من المواطنين الأمازيغ المغاربة. وللأسف، فإنّ مثل هذه الأحكام تَصْدر اليوم عن أناس فشلوا فشلاً ذريعًا في التجاوب الخلاّق مع الإشكالية الجوهرية التي تَصْدمهم بها المسألةُ الأمازيغيةُ في المغرب خاصةً، وفي شمال إفريقيا عامة.

عندما نقول في الحركة الأمازيغية إنّ هناك إشكالاً لغويًا عميقًا في المغرب، فلأنّ هناك بالطبع إشكالاً لغويًا. ومَنْ ليست لديه الجرأةُ على مجاراتنا في النقاش واستنباط الحقائق في هذا الموضوع الشائك، يكتفي بالقول إنّ هؤلاء الأمازيغ يسعون إلى إثارة فتنةٍ من شأنها أن تَعْصف بالبلاد فتجزِّئها. ونحن نردّ بالسؤال: ماذا نجزِّئ من هذا الوطن؟ وإذا كانت هذه رغبتنا حقًا، فما هي الأجزاء التي ستَؤُول إلى الأمازيغ؟ هذه هي أحكام الحركة الوطنية، وهذه هي إفرازاتها المتشبّعة بالفكر القومي الشمولي والديكتاتوري! وها هي اليوم الحركة الإسلامية المغربية تتبنّى الخطابَ ذاتَه متلفّعًا برداء إسلامي، فتُصْدر خطابَ القدح وأحكامَ القيمة التي لا تستند إلى وقائع ولا تحتكم إلى تاريخ. ومع وجود مثل هذا الخطاب، فلا سبيل إلى التقدم في الحوار، وسنضطرّ يومًا ما إلى وضع فاصلٍ بيننا وبين هؤلاء، وآنئذ سنقول لهم وبدون مواربة: إنّ أرضَ اللّه واسعة!

طرح الأخ لبيض مسألةَ الارتباط بمؤتمر ڤيينا، وتساءل: لماذا تمّ تدويلُ القضية الأمازيغية وهي قضية وطنية؟ ولكي أجيبه على هذا السؤال، لا بدّ أن نرصد أمامكم الظروفَ التي سبقتْ هذه المبادرة. فقد واجهت الحركةُ الأمازيغيةُ منذ نشأتها كلَّ أشكال الحصار المادي والمعنوي من طرف الدولة، ومن لدن الهيئات السياسية والنقابية ومنظّمات المجتمع المدني. لنأخذْ، على سبيل المثال، الشعارات التي تُرفع في المظاهرات المساندة للشعب



الحروف الأمازيغية، ومقابلها اللاتينية

الفلسطيني، من مثل: «خيْبر خيْبر يا يهود، جيشُ محمد سيعود،» «أمة عربية واحدة وشعب عربي واحد،» «والأرض تتكلم عربي...» إلى غير ذلك من الشعارات المستفزَّة. وهذه من القضايا الخطيرة التي يتم الترويجُ لها من قِبل مجموعة من الفعَّاليات المرتبطة فكريًا بجهات معلومة في الشرق العربي، وهي موجَّهة ـ بالتحديد ـ لتقنين العقلية المغربية والفكر المغربي في اتجاه المشرق العربي؛ وهذا ما زاد من إضعاف حركة حقوق الإنسان والديموقراطية في المغرب. أمام هذا الوضع المأزوم لم يكن أمام الحركة الأمازيغية سوى الذهاب إلى المنتظم الدولي، وبخاصة المنظَّمات غير الحكومية. وكان مؤتمر ڤيينا فرصةً أمامنا للتعريف بقضيتنا باعتبارها قضيةً إنسانية، قضيةَ شعبٍ محرومٍ من التعبير عن شخصيته الوطنية. والأستاذ إبراهيم كان معنا في مرحلة النضال التي لم تُسْفر عن أيّ شيء يذكر، فما المانع من أن نحوِّل الموضوعَ إلى المنابر العالمية ذات التأثير القوي على مجريات الأمور الدولية؟! وحين قدَّمنا اقتراحاتِنا ومطالبَنا إلى المنتظم الدولي استندنا إلى المواثيق الدولية حول حقوق الإنسان، وهي مواثيق عالمية وملزِمة لكلّ الدول، بما فيها المغربُ الموقِّعُ عليها. والحديث اليوم عن «الوطني» و«الدولي» لا يتناغم مع الوضع العالمي الجديد: فلم تعد هناك حدود سياسية أو سيادية في مجال حقوق الإنسان، إذ لم يعد العالمُ يَسْمح باغتيال الشخصية الوطنية أو إبادة الجهويّات داخل القطر الوطني دون أن تكون لذلك تداعياتٌ على المستوى الدولي. إنّ هناك اليوم ارتباطًا بين القضايا الإنسانية، سواء كانت مادية أو معنوية، لأنّها تتحول في لحظة خاطفة إلى قضية دولية تتدخل فيها المنظماتُ الحقوقيةُ والسياسيةُ المرتبطةُ بالأمم المتحدة في مجال حقوق الإنسان، بل يمكن أن تتدخل فيها حكوماتٌ ودولٌ لها غيرةٌ على حقوق الإنسان [!]. وهكذا، فعندما طَرَحْنا ملفَّ الأمازيغية على مؤتمر ڤيينا كنا قد استحضرنا كلَّ هذه التطورات العالمية في مجال حقوق الإنسان. وللإشارة، فإنّ تدويل القضية الأمازيغية لم يأتِ نتيجةَ المذكِّرة المرفوعة إلى مؤتمر ڤيينا فحسب، بل نتيجة تأسيس الكونغرس العالمي الأمازيغي أيضًا، وتأسيس لجان موازية في أوروبا وأميركا لها صلةٌ بالموضوع. وهذا كلُّه يَدْخل في إطار التضامن العالمي مع قضية عالية يجب التعاطي معها بشكل إيجابي.

أما بخصوص قضية الدولة والأمة ومستقبل نضال الحركة الأمازيغية، فإنّني أؤكد أنّ الدولة المغربية وَضَعتْ نفسَها في حلبة الصراع كخصم لنا منذ أن تبنّتْ فكرًا عروبيًا قوميًا شوفينيًا وفكرًا أصوليًا سلفيًا وإرهابيًا! وسوف نناضل من أجل إعادة الاعتبار إلى الفكر الإنساني، وسنناضل ضد كل السياسات غير الوطنية التي تنتهجها الدولةُ والتنظيماتُ السياسية حتى نقيم أسسَ مصالحةٍ مع الذات الوطنية في أبعادها الحضارية والثقافية واللغوية الحقيقية. وهذا المشروع يحتاج بالأساس إلى دولة وطنية قوية وجريئة، بتنظيمات ومؤسسات ذات تمثيلية شعبية حقيقية ومؤمنة بالانفتاح وبالتنوع وبالحوار مع كافة ثقافاتها ولغاتها بشكل عادلٍ ومتساوٍ. وهناك تجارب دولية متقدمة استطاعت أن تحلَّ كلَّ معضلاتها الثقافية دون ما حاجة إلى كل هذه الجعجعة التي أحدثها البعضُ في المغرب. ويكفي أن ننظر إلى تجارب كل من بلجيكا وألمانيا وسويسرا ونحاول أن نطبِّقَها في المغرب، ولو في إطار من الأنظمة الفيدرالية التي لا تقوم على المنطق اللهجاتي أو الجهوي، وإنما على منطق التوازنات الاقتصادية والسياسية والثقافية واللغوية.

امينة: سبقني الأستاذ أرحموش إلى توضيح العديد من القضايا التي كنتُ أودّ طرحَها. لكنّني سأضطر إلى الوقوف عند التهم المجانية التي تكال بالأطنان للحركة الأمازيغية، والتي وردتْ في عرض الأستاذ المسعودي. ومن بين هذه التهم أنّ الأمازيغية طرح استعماري صهيوني. وما نستغربه أكثر هو أن نسمع مَنْ يدعي أنّ تدريس الأمازيغية في الجامعات العالمية ليس إلاّ مؤامرةً صهيونيةً ودليلَ عمالةٍ لجهات إمبريالية عالمية، في الوقت الذي لا نسمع مثلَ هذا الكلام عندما يتعلق الأمر

ندوة الأمازيغية: هوية ثقافية أم رهان سياسي؟

بتدريس اللغة العربية في هذه الجامعات نفسها وفي غيرها!

لو كانت الحركةُ الأمازيغيةُ مسنودةً بقوًى إمبريالية وصهيونية، ألم تكن هذه القوى قادرةً على حمايتها وضمان حقوقها المهضومة؟ ولو صحّ الادّعاء، ألم تكن الأمازيغية اليوم لتَنْعم ببعض من الدلال الذي تَرْفل فيه إسرائيلُ التي تعيث فسادًا وقتلاً في أرض فلسطين بدون مواربة وبدعمٍ لامشروطٍ من راعيتها وراعيةِ مشروعها الاستعماري العنصري: الولايات المتحدة الأميركية؟ وإذا كانت أمريكا تريد حقًّا تبنّي قضيتنا، فهل كانت ستُعْوِزها الحيلةُ والإمكانياتُ في فرض مطالبنا على الدوائر الرسمية في المغرب؟ وإذا كانت الأمازيغية طرحًا استعماريًا حقًّا، فهل كنّا سنحتاج اليوم إلى مثل هذه الندوة حتى نستطيع إسماعَ صوتنا للآخر وطرحَ مطالبنا العادلة على المجتمعات العربية حتى تتفهم معاناتنا؟ إنّها حقًّا ادّعاءاتٌ مجانيةٌ ومغرضةٌ تجانِب الحقيقةَ والواقع وتتمسك بأوهام الإيديولوجية المندحرة. ومثل هذه التهم لن تفيد في تحقيق الديموقراطية والعدالة الاجتماعية التي نسعى جميعًا إليها في مغرب «الانتقال الديموقراطي.»

المسعودي: أستسمح الأستاذ أمرير في أن أستعير منه تعبيرًا كان قد وظّفه في نهاية مداخلته، وهو «نبل الحوار الأمازيغي،» لأدعو الإخوةَ إلى ضرورة التسلح بمقوِّمات هذا النبل الأمازيغي حتى نرقى بحوارنا إلى مستوى الحوار الديموقراطي النبيل والحر.

في مداخلتي السابقة لم أتّهم أحدًا من الإخوة الشرفاء في الحركة الأمازيغية بالعمالة للاستعمار. لكنّني، كمتلقٍّ داخل المغرب، أقرأ يوميًا العديدَ من التصريحات ضد العروبة والعربية، وأَسْمع الشعارات التي تُرفع في بعض المظاهرات الشعبية من نوع «لا لعروبة المغرب،» وأرصد تصريحاتٍ ناريةً تقف موقفًا سلبيًا من الإسلام والفتح الإسلامي، إضافةً إلى مواقف تدعو إلى التطبيع مع الكيان الصهيوني. وإزاء ذلك كله لا أجد سبيلاً آخر لتفسير كلّ هذا إلا بربطه بسياق الأفكار الاستعمارية التي ظهرتْ منذ فترة بعيدة وتخصّ القضيةَ الأمازيغية.

وإذا أردنا أن نتحلّى بالنبل الأمازيغي في الحوار، فيجب أن لا نصادر الرأيَ المخالف. ومن المجحف عندما نتحدث عن الحركة الإسلامية المغربية أن نختزلها في شخص الأستاذ عبد السلام ياسين. وهناك بالطبع جسم حركي إسلامي ممتدّ يضمّ أصواتًا تعاني اليوم تحت الحصار القمعي للنظام، وهي بالمناسبة أصواتٌ ديموقراطيةٌ تَحْمل مشروعًا حضاريًا بديلاً، وتحاول الإجابةَ ـ من خلاله ـ على كل التعقيدات التي تعيشها الأمةُ، وفي مقدمتها إشكاليةُ الهوية. ومن أهمّ ما يميِّز هذا المشروعَ الحضاريَّ تعاليه على الأعراق والأجناس واللغات، والعودةُ بالإنسان إلى جوهر تكوينه الحقيقي ـ وهو جوهرٌ فكريٌّ بالأساس.

لاحظتُ في حديث بعض الإخوة عن الأمازيغية تبنِّيهم للخطاب العِرقي، وإنْ كانوا يرفضونه، وذلك من خلال الانطلاق من مبدإ «أنا أمازيغي والآخر غير ذلك.» وأما نحن فنقول إنّنا جميعًا مغاربة بأوجه متعددة تندغم جميعًا داخل وطنٍ اسمُه المغرب. لهذه الغايات جميعها أدعو الإخوة إلى العودة إلى خطاب الحركة الأمازيغية وقراءته في تعدده وتنوعه؛ فالحركة الإسلامية عام ٢٠٠٤ هي غيرُها الحركة الإسلامية في سنوات الثمانينيات، بعد أن شهدتْ جملةً من التطورات والتغيرات العميقة والفاعلة.

ما نستغربه في كلام الإخوة في الحركة الأمازيغية هو تغييبُهم الكليّ لاختيارات الإنسان المغربي على مدار التاريخ. وإلاّ فكيف تُحْتقر اليوم المجاهد عبد الكريم الخطابي الذي اختار المشرقَ عمقًا استراتيجيًا له في كفاحه ضد الإمبريالية العالمية آنذاك؟ ولماذا تحتقر اليوم اختياراتِ العلاّمة المختار السوسي؟ بل ولماذا تحتقر الاختياراتِ الاستراتيجيةَ الكبرى للدول المغربية المتعاقبة: بنو عصام، بنو مدرار، بنو يفرن، بنو زيز، بنو حماد، بنو الأفطس، المرابطون، الموحّدون، الوطاسيون... وهي دولٌ

لو كانت الأمازيغية مسنودةً بقوى إمبريالية وصهيونية، ألم تكن اليوم تنعم ببعض من الدلال الذي ترفل فيه إسرائيل؟!

أمازيغيةُ النشأة والأصول والمرجعيات؟ ألم نتساءل يومًا لماذا اختارت هذه الدول الشرقَ العربيَّ عمقًا استراتيجيًا في سياساتها الدولية الخارجية؟ ولماذا لم تطرح مثل هذه الحساسيات التي تروِّج لها الحركةُ الأمازيغيةُ اليوم؟

يجب على الإخوة في الحركة الأمازيغية أن يدركوا أنّنا كمغاربة نختلف من حيث الوجود والمسار الحضاريان عن الوجود الأفغاني والفارسي أو غيرهما. فنحن وَجَدْنا استقرارَنا مع الفتح الإسلامي. وأعتقد أنّ الأستاذ أمرير من خلال الوثيقة التي قدّمها لنا استطاع أن يجيب بشكل كبير على درجة التماهي والتداخل عند المغاربة بين المعطييْن التاريخييْن. وقد أشار إلى الشعر الأمازيغي، وأنا من المطّلعين على هذا الشعر، وبالخصوص الشعر الأمازيغي الريفي في فترة الستينيات، وأستطيع القول إنّ ثمة تماهيًا كبيرًا بين الشعر الأمازيغي والشعر العربي. وما يَحْدث الآن للأغنية الأمازيغية فيه كثيرٌ من المسخ والتهجين، القصدُ منه عزلُه عن امتداده العربي.

وختامًا أقول إذا أردنا أن نتطور في الحوار، فيجب أن نحترم الآراء المتعددة. وإذا كنّا لا نريد أن نعيد إنتاج الاستبداد القومي المشرقي، فيجب علينا كمغاربة وكأمازيغ التحلّي بمستوى عالٍ من النبل في الحوار والديموقراطية.

أخياط: أولاً، أظنّ أنّ الأخ المسعودي يَعْلم أنّه داخل كل حركة توجد سلوكات، وبالتالي لا يمكننا أن نَحْكم على أية حركة من خلال أفعال أو تصريحات أشخاص محددين. كلُّ ما قدّمه الأخ من دلائل على أنّه موقفُ الحركة الأمازيغية ليس في الحقيقة سوى مواقف شخصيات لها الحريةُ الكاملةُ في أن تُصْدر مواقفَها بالشكل الذي يُرضي قناعاتها. أما الحركة الأمازيغية فلها قنواتُها الرسميةُ التي تعبِّر من خلالها عن مواقفها.

ثانيًا، عندما يَرْفع البعضُ شعار «لا لعروبة المغرب» فهو شعار بمثابة رد فعل على مَنْ يَرْفع شعار «المغرب دولةٌ وأمةٌ عربيةٌ وإسلاميةٌ» وهو يَعْرف أنّه لا يوجد في المغرب عرب ومسلمون فقط، بل هوية وطنية كبرى. وعندما نتكلم عن العروبة ونقف منها هذا الموقفَ السلبيَّ، فإنّنا نشير بالبنان إلى إيديولوجية الفكر القومي العربي باعتبارها إيديولوجيةً إثنيةً عرقيةً إقصائية، ولا نَقْصد بذلك **اللغةَ العربيةَ** التي أعطاها الأمازيغ من فكرهم وإبداعهم وجهدهم أكثرَ مما أعطاه لها المتحذلقون بالشعارات القومية البرّاقة.

تحدّث الأخ مصطفى عن إنجازات الحركة الإسلامية في سبيل القضية الأمازيغية. وأنا أسأله الآن: ماذا قدّمت الحركةُ الإسلاميةُ للحركة الثقافية الأمازيغية؟ وأطلب منك يا أخ مصطفى أن تذكر لي عملاً وحيدًا قدّمتُه حركتُكم وغيرُها في سبيل دعم الأمازيغية في المغرب، سواء في منشوراتها أو مطبوعاتها أو ندواتها.

المسعودي: عندما يتحدث الأستاذ إبراهيم عن مساهمة الحركة الإسلامية المغربية في العمل الأمازيغي، فلا بدّ أن يَعْلم أنّ مشروع الحركة الإسلامية الحضاري يتعالى على مسألة اللهجة واللغة. الحركة الإسلامية الديموقراطية والمتنورة مستعدةٌ اليومَ لحل الإشكاليات الجوهرية في المغرب، ولديها مشروع كبير وطموح، من أبرز سماته المساهمةُ في تحقيق الانتقال إلى الدولة الديموقراطية. وآنذاك يُمْكننا فتحُ كل الملفات العالقة و..

أخياط (مقاطعًا): رجاء أن تحدّثنا عن أشياء ملموسة، واعْفِنا واعْفِ القارئَ العربيَّ في المشرق من الشعارات التي أقضَّت مضجعَه دون جدوى منذ سنوات عديدة. إذا كنتم حركةً حقيقيةً، فأَخبرْنا عن منجزاتكم العملية في مجال دعم القضية الأمازيغية باللغات الأمازيغية. أما الكلام العامّ والفضفاض فقد شبعنا منه حدَّ التخمة. إنّ كلامكم، اليوم، يشبه خطابَ اليسار المغربي في الستينيات: فقد كان يبشِّر هو كذلك ببزوغ الدولة الديموقراطية، وبحلّ كلّ المعضلات السياسية والاجتماعية والثقافية واللغوية داخل رحابه؛ ولكنْ حين جاء إلى سدّة الحكم لم يفعل للأمازيغية غيرَ مزيدٍ من التضييق والحصار!

ندوة الأمازيغية: هوية ثقافية أم رهان سياسي؟

المسعودي: هناك العديد من الجمعيات الأمازيغية الإسلامية التي تعمل في المجال وبالمواصفات التي ذكرتم.

أخياط: واللهِ لا أعرف واحدةً منها!

المسعودي: هذه مشكلتك. ربما لا تتابع ما يجري من تفاعلات في *الساحة الثقافية*؟

أخياط : لنفترضْ أنّ هذه الجمعيات موجودة، فأين هي إنتاجاتُها بالأمازيغية؟ هذا هو المهم بالنسبة إلينا.

المسعودي: مَنْ أعطاك الحقَّ لتنصِّبَ نفسَكَ حَكَمًا، فتَحْكم على هذا بأنّه أمازيغي وعلى ذاك بأنّه غير أمازيغي؟

أخياط: ليس هذا هو المهم. الأهمّ عندي أن تسمي لي جمعيةً أمازيغيةً إسلاميةً تنتج باللغة الأمازيغية!

المسعودي: للأسف الشديد، فإنّ ما يدّعيه الأستاذ أخياط أمامنا يُعتبر نوعًا من قرصنةٍ ملْمح من ملامح الهوية المشتركة بيننا كمغاربة. ونحن نرفض تجزِّيءَ ملامح الوجه المغربي الواحد: فالعربي والأمازيغي والأندلسي والزنجي هم جميعًا ملامحُ لوجه واحد. ونحن كحركة إسلامية نَحْمل مشروعًا حضاريًا، ونرى أنّ كل إنتاج ينطلق من الهوية الحضارية *المغربية إنّما هو إنتاج مغربي، سواء أكان أمازيغيًا أم أندلسيًا* أم فرنسيًا أم عربيًا. إنّ مشكلتنا الأساسية اليوم هي بناءُ الدولة الديموقراطية، وداخلَ هذه الدولة ستُحْسم في العديد من الاختيارات الكبرى للدولة المغربية. وإذّاك، إذا أراد الإنسانُ المغربيُّ أن يتحول إلى أمازيغي، فله ذلك.

نقطة أخرى أُعيدُ إثارتَها مرةً أخرى، وهي المتعلقة بالأمازيغية كوسيلة للتواصل، لأقول إنّ الأمازيغية لم تنتقل بعدُ إلى دائرة اللغة التي تستحق فعلاً البحثَ في المشترك. لقد قلتُ للأخ إبراهيم أنت أمازيغي وأنا أمازيغي، ولكنْ مع ذلك يَصْعب التواصلُ بيننا. أليس هذا إشكالاً حقيقيًا يجب أن نجيب عنه بكل موضوعية وبدون تحيز؟

أمينة: فيما يتعلق بنقطة التواصل بين اللغات الأمازيغية، لا أعتقد أنّ المتكلم بهذه اللهجة الأمازيغية لا يَفْهم ما يَنْطق به المتكلِّمُ باللهجة الأمازيغية الأخرى. وحتى إذا عثرنا على بعض *الحالات فمردُّها إلى أنّ الأمازيغية غيرُ موجودة في التعليم* والإعلام. وهدفُ نضالنا في الحركة الأمازيغية هو أن تجد الأمازيغيةُ مكانتَها اللائقةَ بها في المؤسسات التعليمية والإعلامية والإدارية. وإذا تحقَّق هذا المبتغى، فإنّ ما يَظْهر من تباعد بين اللغات الأمازيغية سينتفي لا محالة.

أخياط : المشروع الذي أشار إليه الأستاذ مصطفى لا أتفق معه، لأنه ببساطة لا يستند إلى برنامج عمل ملموس. هذا الخطاب الذي يروِّج له داخل الحركة الإسلامية المغربية يستمدّ نسغَه من حركة اليسار المغربي عندما كان في المعارضة. وما زلتُ أتذكر أنّ أقطاب حركة اليسار كانوا قد اجتمعوا في بيتي ذات ليلة وجَرَّنا الحديثُ إلى وضعية الأمازيغ، فقالوا إنّ هذا المشكل سنحلّه في إطار الدولة الديموقراطية، وأجبتُهم ساعتَها أنّ الأحزاب في الدول المتقدمة تمارس برامجَها حتى قبل أن تتسلم مقاليدَ الحكم، فلماذا لا تبادرون الآن إلى طرح الإشكال وإيجاد الحلول المناسبة له؟ والكلام نفسه قلته للأستاذ عبد *السلام ياسين*.

المسعودي (مقاطعًا بشدة): نحن نختلف مع عبد السلام ياسين في اختياراته وتكتيكاته. وعبد السلام ياسين لا يمثِّل إلاّ نفسَه وحركتَه، ولا يمثِّل مجموعَ الحركة الإسلامية المغربية.

لبيض: كلام الأستاذ أخياط واضح. فهو يريد أن يقول إنّ الخطاب الإسلامي خطاب ديماغوجي، إيديولوجي في عمقه، تبريريٌّ في سلوكياته. وأمّا اللحظة التاريخية فتتطلب منّا جميعًا توضيحَ موقفنا من هذه الحركة، إنْ بالقبول أو



تظاهرة في مراكش، تحمل صورة ملك الأمازيغ ما قبل مجيء العرب، أيار ٢٠٠٤

بالرفض، ولكنْ بناءً على قناعات علمية تُسْهم في تطوير آليات الانتقال الديموقراطي... وإن كنتُ شخصيًا أرى أنّ موضوع «الاعتراف» صار متجاوَزًا بعد أن أقدمت الدولةُ على تأسيس «المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية،» وأقرّت اللغات الأمازيغية لغاتٍ وطنيةً. لكن ما يُنتظر منّا جميعًا هو تفعيلُ هذا المكتسب، والعملُ على إعداد البرامج التعليمية للغات الأمازيغية، وتسطيرُ البرامج الإعلامية الراقية للتعريف بالثقافة والحضارة الأمازيغيتيْن. ومثلُ هذا العمل الضخم يستدعي فتحَ حوار وطني حول الثقافة الوطنية، ليمرَّ الجميعُ إلى مرحلة الانتقال الثقافي الحقيقية التي ستجد فيها كلُّ التنويعات الثقافية واللغوية فضاءً للعمل وللتعبير الحر عن الخصوصية والتميز في إطار من الوحدة الضامنة لاستقرار التوازنات ضمن البعد الحضاري الأكثر غنى والأكثر عمقًا في تشكيل الشخصية الوطنية المغربية.

المسعودي: الإشكال في نظري ليس قائمًا هنا، بقدْر ما هو مرتبط برغبة المغاربة أجمعين في بناء الدولة الوطنية الديموقراطية التي يمكن أن تُحلَّ في إطارها جميعُ الإشكالات، بما فيها الخياراتُ الاستراتيجية للدولة المغربية.

لبيض: ولكنّي، شخصيًا، لا أَفْهم معنى «بناء الدولة الديموقراطية.» هل، هي وصفةٌ جاهزةٌ تقدَّم إلينا وعلينا الامتثالُ لنصائحها حتى يتحقَّق لنا الشفاءُ الكليُّ من المعضلات التي نعانيها؟ إنّ بناء الدولة الديموقراطية ليس مشروعًا تخطُّ معالمَه هذه الجهةُ أو تلك، بقدْرِ ما هو إجماع وطني على ضرورة الانتقال إلى مرحلة جديدة في حياة المجتمع، الأمر الذي يعني ضرورة مشاركة كافة الاتجاهات في إقامة حوار وطني حول الانتقال الديموقراطي. والأمازيغ هم جزء هام من التشكيل المجتمعي في المغرب، وبالتالي فإنّ مساهمتهم الفعلية في بناء الدولة الديموقراطية واجبة وأساسية ولا يمكن تأجيلُ القضية إلى ما بعد بناء الدولة المبتغاة!

المسعودي: في إطار الدولة الوطنية الديموقراطية سنحلّ الإشكالَ اللغوي والثقافي

أخياط : الذين يَحْكمون الآن يقولون إنّهم يحكمون وفق آليات دولة الحق والقانون وسيادة الديموقراطية. أليس باسم الديموقراطية تستباح اليومَ الحقوقُ وتُنتهك الحرياتُ في المغرب؟

المسعودي: الأستاذ أخياط ربما لم يتناول مشروعَ الحركة الإسلامية في أبعاده الكبرى، وفي الأهداف التي تجيب على كل الإشكاليات التي طرحناها. لكنّ الإشكال بيننا وبين بعض الجمعيات الأمازيغية هو: عن أية أمازيغية نتكلم؟ فنحن ضد تحويل الأمازيغية إلى لغم لإرباك المجتمع المغربي، والتشويش على التحول الديموقراطي، وإدخال الأمازيغ في صراع مع الإسلاميين. ونحن نقول ونعيد: إنّ التراث الأمازيغي تراث إسلامي بالدرجة الأولى، وبالتالي فإنّ الأمازيغية يجب عدم التعامل معها في انعزال عن باقي معضلات وجود الإنسان المغربي. إنّها شأن داخلي يجب أن يعالَجَ في سياق وحدة الأمة الإسلامية، لا في سياق الغرب وتأمره على شعوبنا. الأمازيغية رافدٌ من روافد الثقافة المغربية، والإسلامُ هو المرتكزُ الأساسُ للأمازيغية، والأمازيغيةُ والعربيةُ وجهان لعملة واحدة هي الإنسان العربي.

في ضوء هذه المبادئ نَقْبل معالجةَ القضية الأمازيغية. أما مَنْ سَوّلَتْ له نفسُه أن يَرْفع شعارَ «لا لعروبة المغرب،» فهو ينصِّب نفسَه خصمًا لنا ويقدِّم ذاتَه نقيضًا لقيمنا وأصالتنا وهويتنا العربية الإسلامية.

أما فيما يتعلق بإنتاج الحركة الإسلامية في مجال الثقافة واللغة الأمازيغيتين، فأدعوكم إلى أن تتابعوا بشكل علميّ وموضوعيّ خطابَ الحركة الإسلامية المتنوّرة والديموقراطية وإنجازاتها في هذا المجال. وإذا كان ثمة ما يخفى عن الأنظار من جليل هذه الأعمال، فمردُّه إلى واقع القمع الذي يمارَسُ على هذه الحركة.

إنّنا حركة إسلامية نسعى إلى تأسيس القطب الديموقراطي الذي يمكن أن يكون فضاءً جامعًا لليساري واليميني والإسلامي والشيوعي ولكل التيارات والأفكار. أما اختلاقُ النزعات التافهة، مرةً حول المرأة ومرةً حول الأمازيغية، فهو رجسٌ من عمل النظام الحاكم و«اللوبيّات» المتنفّذة داخله من أجل عرقلة مسيرة المجتمع نحو الديموقراطية.

أخياط: إذا كان الأستاذ مصطفى قد عجز عن تقديم عمل واحد للحركة الإسلامية في سياق دعمها للأمازيغية، فأنا سأقدِّم له ما أَقدمتْ عليه الحركةُ الثقافيةُ الأمازيغية لخدمة الإسلام. فنحن في «الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي،» ومنذ السبعينيات، قمنا بتحقيق كتاب سيدي محمد أوعلي «أوزال» وأصدرناه. وأصدرنا كتاب العمل السوسي. كما أصدرنا كتاب **السيرة النبوية** بالأمازيغية. ومؤخرًا ترجمنا كتاب **معاني القرآن** إلى الأمازيغية. ولدينا مشروعٌ لـ «تمزيغ الفكر الإسلامي.» هذه كلُّها إصداراتٌ بالأمازيغية حول الإسلام. فهل يستطيع عاقل أن يدّعي أنّ الحركة الأمازيغية تعادي الإسلام؟

لبيض: صراعنا جميعًا، مهما اختلفتْ سبلُنا، يجب أن يكون اليوم ضد شقّ المجتمع. صراعنا يجب أن ينطلق من عمق المجتمع ويؤطِّر داخل المؤسسات الديموقراطية، وإلاّ كان صراعًا سيزيفيًا يَفْتقد المعنى، ويَفْقد البوصلةَ، ويغرق في أتون الشوفينية والعرقية.

إنّ الحركة الأمازيغية قد تكون آليةً من آليات تحديث الخطاب الثقافي والسياسي المغربي، وأفقًا للتغيير الاجتماعي والسياسي والثقافي. ولكنْ لن يتاتى لها ذلك إذا ظلت منعزلةً في حركيتها وفي خطابها، ولن تصمد كثيرًا إلاّ إذا انصهرتْ في حركة كبرى لقوى التغيير في المجتمع المغربي باختلاف ألوانها وأشكالها. فلا سبيل لتحقيق الديموقراطية، ولا أمل في الاستجابة لمكونات المجتمع المغربي المغيَّبة عن الفعل والممارسة، إلاّ بتقوية حركة قوى التغيير الشاملة، التي بدأتْ بوادرُها في التجلي، وإنْ ما تزال مشتتةً وتفتقد إلى البرنامج الواضح المعالم والأهداف. أشكركم مجدّدًا باسم الآداب، وإلى اللقاء.

إبراهيم أخياط

رئيس «الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي،» وهي جمعية أمازيغية، وعضو المجلس الإداري لـ «المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية،» ورئيس أشغال «المؤتمر العالمي الأمازيغي» لسنة ١٩٩٩.

بنت الشيخ أمينة

مديرة جريدة **العالم الأمازيغي**، وعضو «المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.»

مصطفى المسعودي

عضو المكتب الوطني لـ «حزب البديل الحضاري،» رئيس تحرير جريدة **الجسر**، عضو المكتب الوطني للقطب الديموقراطي.

أحمد أرحموش

محام، رئيس «الشبكة الأمازيغية من أجل المواطنة.»

الدكتور عمر أمرير

أستاذ جامعي، باحث في الثقافة الأمازيغية، «عضو المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.»



الرسّام

ياسين أبو الهيتم*

ـ ١ ـ

كانت الشمس تنسحب رويدًا من الساحة. وكنتُ أُطلّ من السطح فأنقل بصري بين الصومعة واللوحة المثبّتة جانبي على حاملٍ ذي سيقانٍ ثلاث.

كان حسن مستلقيًا على كرسي عتيق تحت شجرة كرم انبثقتْ ساقُها من أصص ضخام، وتخلّلتْ أغصانها في أعواد شُبكتْ لتكون سقيفةً فوق باب الغرفة السطحية. ومن السقيفة تدلّت عناقيدُ العنب، فلامس أحدُها ـ ربما عن عمد ـ قفصًا يحوي زوجين من طيور الدرة القوسية. كان حسن يداعب قطةً عن يمينه ما انفكّت تموِّج ظهرَها، ويفكّر.

سألتُه من مكاني إنْ كان قد فرغ من رسم اللوحة، فجاء صوتُه من أمام غرفته باردًا: «أعتقد ذلك.» دعوتُه إلى التعجيل بالخروج، لأنّ الطريق إلى سقاية للاعودة[1] طويل.

ـ ٢ ـ

وُلد حسن وترعرع في توامة بضاحية مرّاكش. ودَرَس بالمعهد الوطني للفنون الجميلة بتطوان. تفوّق، فاختير لإكمال تعليمه العالي في الفن بباريس.

رجع إلى المغرب فاشتغل بكلّ شيء: فلاحًا، ثم مدرِّسًا عَرَضيًا بوزارة التربية الوطنية، فأستاذًا موقّتًا للفنون التشكيلية بثانوية الحسن الثاني.

في فندق غيرِ مصنَّف من فنادق روض الزيتون القديم التي ما فتئتْ تتزايد، يكتري حسن غرفةً سطحية. يُشْرف الفندقُ على ساحة جامع الفنا، في خضوعٍ لصومعة الكتبية الحارسة.

في طريقنا إلى سقاية للاعودة، مساءَ افتتاح المعرض الفني، استفسرتُه عن اللوحة التي أنْهى أو أَوْشك أن ينهي رسمَها. فبيَّن لي أنّه قرَّر ضمَّها إلى لوحاته المعروضة. كان قد رفض ذلك في البدء، لكنّه ذَكَرَ كلام بنسودة معيبًا نطقَه صوتَ الراء: «اللوحات المرسومة بالأصباغ المائية عمرُها قصير. ولا تشجِّع أحدًا اليوم على اقتنائها.» فَعَدَل إلى القرار الأول.

هذه اللوحة رسمها على ثوبٍ مشمّع، بأصباغ زيتية، وبشطحاته الغرائبية المعهودة: ساحة تزاحمتْ فيها قرودٌ، لبعضها رؤوسُ أحمرةٍ، ولبعضها الآخر رؤوسُ طيرٍ، وثمة صومعة باسقة لا أساس لها، وأشياء أُخَر.

ـ ٣ ـ

ذات يوم سبت من شهر شتنبر (أيلول)، والعنبُ يأخذ في النضج على السقيفة، وقبل أسبوع من افتتاح المعرض بسقاية للاعودة، استقبل حسن في غرفته (ورشته) بنسودة، وهو صاحبُ رواق «الفن» لبيع اللوحات بجليز. وافاه، تَسْبقه كرشُه العظيمة. رحّب حسن طويلاً ببنسودة وأخلى له الكرسيَّ المتمايل. على الكرسي استلقى بنسودة وأغمض عينيْه بعد أن فتح الأزرارَ العلوية من قميصه فبدى صدرُه أشعرَ. كان منهكًا من الارتقاء في الدرج.

طمع حسن في أن يبتاع بنسودة لوحةً أو لوحتيْن منه، عساه يلْجم فمَ ربِّ الفندق. وكان بنسودة عَيْنُه قد اشترى من حسن لوحةً قبل أن يسافر هذا الأخير إلى فرنسا لإكمال دراسته. حدث ذلك منذ أربع سنوات. وتلك اللوحة التي اختار حسن «الساحة» عنوانًا لها هي اليوم ضمن لوحات تزيِّن قنصليةَ فرنسا بالمدينة.

---

* ـ كاتب مغربي. والقصة مهداة إلى حسن التومي.

١ ـ سقاية عتيقة من آثار مراكش، حوّلتْها وزارةُ الثقافة إلى معرض فني يقع في باب دكالة ويُعرف بـ «مرسم مراكش،» وتَعْرض فيه الآن جمعيةٌ اسّسها رسامون شبّان جُلُّهم من الذين دَرَسوا مع حسن بمعهد تطوان.

أخذ بنسودة يتكلّم بعد أن انتظمتْ أنفاسُه: «أيُّها المبدعون! أيُّها الفنانون! ألا تفكّرون في مَنْ يروم زيارتَكم بالأبراج؟ حَصَلَتْ لي الآن حقيقةُ كلام يوسف فاضل»[1]:

«أنا لا أَبْحث عن مسكن بالسطح، بل أُساق إليه.»

ضحكا طويلاً، فاستطرد حسن:

ـ الحق أنّي أَلِفْتُ هذا المكان.

ـ لكنّ علاقتك برب الفندق بدت، من كلامه معي، غيرَ وطيدة.

أمسك الاثنان عن الكلام. فأشعل بنسودة سيجارةً كوبية، ونهض إلى سور السطح فأَشْرف على الساحة، وقال كأنّه يحدِّث نفسه:

ـ حبُّكَ للساحة ما زال قويًا.

ثم قال مستنكرًا بصوتٍ أبين:

ـ ألن تريني اللوحات؟!

عرض عليه حسن لوحاته واحدةً واحدة. وفصَّل في الشرح، حتى انتهى كلامُه إلى المذاهب الفنية وتاريخ الرسم ولوحتِهِ: «الساحة.»

قال بنسودة في خيبة: «بعد هذه السنوات، كنتُ أتوقّع على الأقل منك لوحةً في مستوى 'الساحة'. كما أنك أدرى منّي بأنّ اللوحات المرسومة بالأصباغ المائية عمرها قصير...»

يومئذٍ قال حسن لي: «ألن نتعدّى الحدود إذا دعونا القنصلَ إلى حفلة الافتتاح؟!»

ـ ٤ ـ

زرتُ حسن يوم الجمعة بعيْد المغرب. وتسامرنا حتى بعد منتصف الليل. تكلّم هو غالبًا، وكنتُ أصغي إليه. كان ذلك ليلة افتتاح المعرض. وكان ثملاً. طفق يتكلّم، وقصّ عليّ ما يأتي: «درسنا ثلاثين مذهبًا فنيًا، من الكلاسيكية إلى العبثية. كل مذهب استقام في أكثر من عشر سنوات. فكأنّني درستُ على الأقل ثلاثمائة سنة فنية. ويأتي ابن الـ... كصاحب الفندق (وخبط الأرضَ برجله خبطًا) ليهدِّدني بإلقاء حاجياتي في الدرب إنْ لم أدفعْ له! لعن اللّه أباه، ولعن الدنيا التي أَفْضتْ بي إلى هذا اليوم، ولعن الفنُّ الذي لا يَشْفع لأهله! اسمعْ يا صاحبي. أنا لا أَفْهم ما يَجْمع رسامًا سورياليًا بكاتب مثلك. لن تفيدك في شيء صداقتُنا. إنّه لحريٌّ أن تصاحب شكري أو غلاّب، وأنا سأبحث عن عزّ الدين التازي. ماذا كنت أقول؟ تفو! نعم، أفكّر في رسم لوحة وأنا سكران. وسأنشئ جمعيةً داديّةً. هل تريد الانخراط؟ (قهقه عاليًا) حتى بنسودة يَطْلب لوحةً في مستوى 'الساحة'! لقد ذكّرني بتلاميذي الذين حكيتُ لك عنهم.»[2]

قلت له: «لِمَ لا ترسم شيئًا يَفْهمه الناس؟!»

---

١ ـ استضاف برنامج «أقواس» في إحدى حلقاته المسرحيَّ والروائيَّ والسينارست يوسف فاضل. وذكر الكاتب أنّه لا يصرّ على استئجار شقة بالسطوح، بيْد أنّه يجد نفسه دومًا منساقًا إلى ذلك.

٢ ـ أخبرني بأنّ تلاميذ الصف الذي كان يدرِّسهم في ثانوية الحسن الثاني شكّكوا في قدرته على رسم حصان، وتحدّوْه. لكنّه لم يأبه لإثبات مهارته، فحدقت الشكوكُ بأعطافه، وتحدّث الكبيرُ والصغيرُ عن قدراته وأهليّته وحتى شخصيّته، وتآمر أساتذةُ المادة والمديرُ والمفتش عليه، فلم يُمنح التزكية، وأُعفي نهايةَ السنة الدراسية.

ـ تجيد الإنصاتَ وتتكلّم في الوقت المناسب. يجب أن تَفْهم يا صديقي أنّ المدارس الفنية تعاقبتْ بموازاة الفكر الإنساني. أنت تكْتب وتَفْهم هذه الأمور. سأَعْرض لوحاتي في المسرح. وحالما أنتهي من كتابة المونولوج سأَعْرضه على ممثلٍ تعرّفتُ مؤخّرًا عليه (بلَغنا مواءٌ من باحة السطح شديد). القطة العاهرة لَمّتْ ثانيةً قططَ الدرب.

خرج يترنّح، فعقبتُه من فوري. فرّت القطط. كان يسبّ في سفاهة. تواعدْنا على اللقاء في اليوم الموالي. وأصرّ على أن ينزل معي حتى باب الفندق.

ـ ٥ ـ

افتُتح المعرضُ مساءَ السبت مثلما كان مقرّرًا. ولم يحضرْ جمهورٌ «نوعيّ» لأنّ أحدًا من الشباب لم يجشّم نفسَه مشقةَ إخطار بعض الصحفيّين الذين يكتبون عن النقد الفني ببلادنا. ورغم ضيق المرسم وكثرة العارضين، فقد اتّفقوا أنّ القلب وسيع!

في اليوم التالي حضر إلى المرسم شابٌ أَظْهر اهتمامًا بلوحة لحسن؛ فقد نَزَعَ نظارتيْه الطبيتيْن وكاد يُقْحم رأسَه في الثوب الصبيغ. أسرع حسن إليه، وأَسْهب بحماس في الكلام عن اللوحة والسوريالية، وعن لوحته «الساحة» التي تزيّن قنصلية فرنسا بالمدينة. فطلب الشاب من حسن لوحةً لغلاف روايته. وَعَدَه في فتور بالنظر في الأمر بعد انصرام أيام العرض، وقصّ عليه حكاية أخته مع لجنة مناقشة بحثٍ تقدّمت به لنيل الإجازة.[1]

حسن على يقين بأنّ الشباب لن يصبروا طويلاً. كانو يُعدّون الشايَ بركن من المرسم، ويتحدّثون طوال الوقت. النقاش متعب، والمواضيع التي تثير اهتمامًا مشتركًا لا تلبث أن تثير التأفُّف. كان حسن يشعر بأنّ الشباب يستثقلونه، بحيث لم يكن يتلكأ عن شرح لوحاته لمن حَدَسَ لديه وميضَ فضولٍ ولو خافتٍ.

وفي الأمسية كان حمزة شنايدر[2] وبيانوه يضفيان على المكان طابعَ الرومانسية. فلا يكفّ جمهورٌ من المحبّين والسابلة عن التناوب على كراسي العرض المفتوح.

في اليوم الثالث من أيام العرض زار القنصلُ المرسمَ. وقع ذلك أصيلَ يوم اثنين. سأل عن حسن، وشكَر دعوتَه، وأعرب عن إعجابه الشديد بلوحة «الساحة» التي اقتنتها القنصليةُ من رواق الفن. جال في المعرض، وحين وصل إلى جدار عُلِّقتْ عليه لوحاتٌ وُقِّعتْ باسم حسن أومأ إليه، وسأله: «ماذا تحكي هذه اللوحة؟» تحدّث حسن وأطنب عن السوريالية، قائلاً إنّ أصلها هو الحركة الدادية التي قادها الفنانُ والمفكّرُ الفرنسي تريستان تسارا عام ١٩١٦، وإنّها اتجاه يَهْدف إلى إبراز التناقض في حياتنا أكثر من اهتمامه بالتآلف. وتحدّث عن الفارق بين الأعمال الواقعية والأعمال السوريالية، وعن مراحل تطوُّرها (السوريالية) الثلاث، وأنّ فرنسا هي الأم التي رعتْها منذ بداية القرن العشرين. قاطعه القنصل موضحًا: «كنتُ أنتظر لوحات منك على درب 'الساحة،' (وصافحه مضيفًا) لا تَجْعلها بيضةَ الديك!»[3]

---

١ ـ لم يكن حسن مولعًا بقراءة الأدب. ورفوف مكتبته الصغيرة لم تَحْمل منه إلاّ ديوانًا لرامبو **صور ملوّنة**، ورواية لناتالي ساروت **ثمار الذهب**، وأخرى لآلان روب غرييه **الغيرة**، ومسرحية لصموئيل بيكيت **في انتظار غودو**، وقصاصات من جريدة لفصول رواية غير مكتملة للتازي بعنوان: **ضحكة زرقاء**. وقد فتنتْه أشعارُ رامبو بسبب أخته التي كانت تحدّثه كثيرًا عنه، وقرأتْ له قصائد من أعمال الشاعر في عدة مناسبات، وزيّن غلافُ بحثٍ هيّأتْه في الأدب الفرنسي لنيل شهادة الإجازة عن رامبو ـ برسمٍ حَسِبَه معبّرًا. إلاّ أنّ رسمه فَتَحَ بابًا للجنة مناقشة البحث لم تَقوَ أختُه على رتجه.

٢ ـ حمزة شنايدر فنان فرنسي يعزف على آلة البيانو والكمان. يقيم بمراكش منذ عدة سنوات.

٣ ـ يقال إنّ الديك يبيض بيضةً واحدةً في عمره.

عاد حسن تلك الليلة جزعًا مغتاظًا. عرّجَ على درب الزاوية وتوقّف في صفّ حيال بيت لا يُفتح من بابه الحديدي غيرُ خصاص صغير. وعلى طول الطريق الرابطة بين باب دكالة وروض الزيتون ردّدَ مرارًا: «الأكرش والقنصل يريدان لوحة في مستوى 'الساحة'.» كأن يتأبّطُ قنينةَ ماء الحياة ويتجرّع منها خفيةً جرعاتٍ متواصلةً.

ـ ٦ ـ

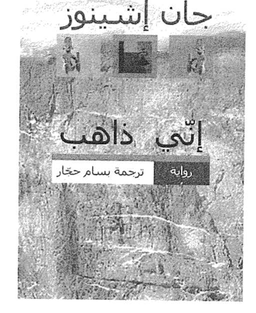
بعد انقضاء أيام العرض بأقل من أسبوع، هرع ذاتَ صباح رجالُ الوقاية المدنية لإطفاء حريق شبَّ في غرفة سطحية من فندق بروض الزيتون. وفيما كان رجال الإطفاء منصرفين إلى إخماد النار التي توقّدتْ في اللوحات والأعواد المشبكة والحامل ذي السيقان الثلاث وفي كل شيء، كانت قطةٌ تَرْقبهم وهي جاثمةٌ على سور السطح.

سقطت الأغصانُ الخضراء من الدالية على الأرض.

وصفّق زوجا الدرّة القوسية، داخل قفص يَحْمله رجلُ إطفاء، بجناحيْهما من الفزع.

ومَضَتِ القطةُ تجرّ كرشها...

مراكش



إنّي ذاهب، قال فيرّي، سأهجُرُكِ. أتركُ لكِ كلّ شيء، لكنّني سأرحل. ولمّا أغمضت سوزان لفرطِ حيرتها، شاخصة البصر إلى منشبٍ كهربائي، ترك فليكس فيرّي مفاتيحه على كونسول المدخل. ثمّ زرّر معطفه قبل أن يغادر مغلقًا وراءه باب المقصورة برفق.

جان اشينوز، من مواليد أورانج (فرنسا) عام ١٩٤٧. من أعماله: شيروكي، والحملة الماليزية، وبحيرة، ونحن الثلاثة، وشقراوات (الصادرة عن دار الآداب) وإنّي ذاهب التي حازت جائزة «غونكور» ـ أبرز الجوائز الأدبية الفرنسية.

الحــــرب... ورمـــضـــان

عــبّـــاس سلـيـــمـــان*

حين أوقفتُ سيارتي أمام منزلي وطرقتُ الباب، كان أذانُ المغرب يرتفع عبر صوامع المدينة، والمصلّون قد أخذوا يملأون الطرق والأزقة المؤدّية إلى المساجد القريبة منهم. وكانت المتاجر قد بدأتْ تقفل أبوابها، وفوانيسُ الإنارة العمومية تحلّ محلَّ الشمس التي توارت.

كان المفروض أن تمتدّ مشاركتي في الندوة الفكرية التي نُظِّمتْ بعنوان «نحن والعولمة» إلى نهاية الأسبوع، ولكنّ خصومات عنيفة ومشادّات كلامية وبدنية نشبتْ بين المشاركين اضطرّت المنظِّمين إلى التعجيل بتلاوة البيان الختامي وإنهاء اللقاء.

هبَّ مَنْ في الدار لاستقبالي والترحيب بي ولسؤالي عن صحّتي وسبب عودتي قبل الأوان. ثم تحلّقنا حول العشاء وأخذنا أمكنتنا أمام التلفزة.

الغرفة غارقة في الدفء، والشاشة الصغيرة تَعْرض مسرحيةً هزليةً قالت زوجتي إنّنا شاهدناها مرارًا، ولكنّي أصررتُ على متابعتها، وساندني في اختياري عليّ ورمضان وفطيمة. كأس الشاي الذي افتقدتُه ثلاثة أيام بلياليها ينتقل في دلالٍ بين أصابعي وشفتيّ، وجلجلةُ الضحك تغطّي على عواء الرِّيح، عندما رنّ الجرسُ وسُمِعَ طرقٌ عنيفٌ على الباب.

أخذ الأطفال يتبادلون النّظرات، وفهمتُ أنّ أحدًا منهم لا يرغب في القيام. فنهضتُ متثاقلاً واتّجهتُ خارج الغرفة.

لم يدر بخلدي أن أسأل نفسي عن هذا القادم في هذا الوقت، ولا عن سبب إلحاحه في دقّ الجرس وطرقِ الباب. كنت أريد فقط أن أفتح.. ثمّ أعود لأتابع بقية مشاهد المسرحية.

ـ أنت «طريف» الصحفي؟

ـ نعم.

ـ تعمل بالجريدة التي تسمِّي نفسها **الحقّ**؟

ـ أعمل بالجريدة التي تسمِّي نفسها **الحقّ**!

ـ سننتظرك قليلاً ريثما تغيِّر ثيابَك قبل أن ترافقنا.

ـ إلى أين؟

ـ لا يهمّ. المهمّ أن ترافقنا.

كانا شرطييْن في زيِّهما الرسمي، يرافقهما ثالث يبدو أنّه أعلى منهما مرتبةً. ولم تكن ملامح الثلاثة توحي بشيء.

تركتْ زوجتي والأطفالُ التلفزةَ، وهرعوا نحوي، فصددتُهم بحركةٍ من يدي وسبقتُهم إلى غرفة النوم لاستبدال ملابسي.

قالت زوجتي:

ـ ماذا يريد هؤلاء؟

ـ يريدون أن أذهب معهم، ولا أدري لماذا.

ـ لعلّكَ ارتكبتَ مخالفةً مرورية؟

قلتُ منشرحًا:

ـ ربّما...

قال رمضان:

ـ لعلّهم يستدعونك لأخذ أقوالك بخصوص الندوة التي كنتَ تَحْضرها.

وقال كلّ من عليّ وفطيمة كلامًا لم أُعِرْه اهتمامًا، ولكنّي كنتُ أردِّد كالببغاء:

* ـ كاتب من تونس.

ـ ربما.. ربما..

إلى أن انتهيتُ من ارتداء ملابسي. ودون أن أنظر إلى أيّ منهم، توجّهتُ نحو أعوان الشرطة المرابطين بالباب.

في الطريق، رحتُ أستعيد ما قالته زوجتي وما قاله رمضان وعليّ وفطيمة، ثم انتهيتُ إلى استبعاده جميعًا. لا يمكن أن يأتي إلى منزلي ليلاً ثلاثةٌ من الشرطة في سيارة ويقتادوني حيث يَدْرون ولا أدري، لمجرّد أنّي ارتكبتُ مخالفةً مروريةً، أو لاستجوابي عما حصل في الندوة التي لم تكتملْ، ولا لأنّ شخصًا اشتكاني إلى العدالة لسببٍ ما، ولا حتى لمجرد أنّ في الأمر التباسًا وأنّهم يقصدون غيري.

مرارًا عنّ لي أن أسأل أحدَ الثلاثة عن سبب استدعائي، ولكنّي أقنعتُ نفسي بأنّ هؤلاء الثلاثة إمّا أنّهم أُمِروا بإحضاري دون أن يُزَوَّدوا بأية معلومة، أو أنّهم يَعْرفون السبب وسيمتنعون إنْ أنا سألْتُهم عن أيّ توضيح.

أوصلَنا المصعدُ الكهربائي إلى الطابق السابع وبدأنا نمرّ على المكاتب الفارغة واحدًا واحدًا، وهالني أن اختطفتْ عيناي في أحدها رئيسَ تحرير جريدتنا يَضْحك ملءَ شدقيه، فيما رجل أنيق يَنْظر إليه من وراء مكتبه مبهوتًا. وبدأتُ أفهمَ أنّ الأمر خطير: أنا ورئيس التحرير في غرف التحقيق ليلاً! ولكنْ ماذا يُضحك رئيسَ التحرير؟ ولماذا دُعينا كلاً على حدة؟

ـ إجلسْ، قال رجل أنيق آخر.

جلستُ قبالته. ولم أستأذنه في أن أدخّن. أشعلتُ سيجارةً، وطفقتُ أَنفث الدخان، وعيناي إلى السقف. تظاهرتُ بأنّني لست قلقًا، ولا مستعجلاً لمعرفة سبب استدعائي، ولا غاضبًا لأنّهم جلبوني ليلاً بدون سابق إنذار ولا جرمٍ ارتكبته.

جاء رجل أنيق آخر وجلس إلى جانب الأول، ثم رفع الاثنان بصرَهما إليّ معًا. قال الأول:

ـ أنت إذن طريف؟

ـ نعم أنا طريف.

ـ أنت صحفي في الجريدة التي تسمّي نفسها **الحقّ**؟

ـ نعم أنا صحفي في الجريدة التي ذكرتَ.

ورأيتُ فوق مكتبه أعدادًا من الجريدة.

ـ يا سيّد طريف، الموضوع لا يحتاج إلى مقدّمات ولا يستدعي أن نَهْدر فيه الوقت. أنت صحفي شهير وتعرف قبل غيرك أنّ الوقت من ذهب.

ـ ليست لديّ فكرةٌ عن هذا الموضوع الذي لا يحتاج إلى مقدّمات.

ـ أنت أمام تهمتيْن واضحتيْن لا لبس فيهما. أما الأولى (وأصبحتْ لهجتُه أكثرَ حدةً وأكثر صرامةً) فقد كتبتَ في العدد الأخير من جريدتكم مقالاً عنوانه: «لهذه الأسباب أكره...»

شعرتُ لأول مرّة، منذ أن فتحتُ البابَ ورأيتُ أعوان الشرطة، بدَفْقٍ من الارتياح يغمرني. ولاحظ الجماعة أنّي أبتسم، فسألاني بصوت واحد:

ـ أتُنْكر أنك كتبتَ هذا؟

ووضع كلٌّ منهما سبّابته على عنوان المقال.

ـ ولماذا أُنكر؟

ـ أنت معترفٌ إذن؟

ـ أنا معترف تمامًا.

ـ ألا تُدْرك خطورةَ ما كتبتَ؟

ـ أية خطورة؟ لو قرأتم المقالَ لتنبّهتم إلى أنّ النقطة فوق الحرف الرابع من الكلمة الأخيرة زائدة... مجرّد خطإ مطبعيّ لا أحدَ تعمّدَه ولا دخل لي فيه. أنا عبّرتُ عن أسباب كرهي **للحرب**... لا غير.

تبادل الرّجلان نظراتٍ زائغةً، ثم فتح ثانيهما ملفًا أمامه وسألني بلهجة الواثق من نفسه وممّا يقول:

ـ دعنا من الحرب؛ نحن أيضًا نكرهها. ولكنْ ماذا ستقول في تهمتك الثانية؟

ـ أَسمعُها أولاً!

ـ كتبتَ في العدد الأخير من جريدتكم التي تسمُّونها **الحقّ** مقالاً آخر بعنوان «أعوذ بالله من رمضان.»

لم أستطع أن أمنع نفسي من الضحك، ولم أستأذن أيًا منهما في استعمال الهاتف. بسرعةٍ كوّنتُ رقمَ منزلي، وطمأنتُ زوجتي إلى أنّني عائد بعد لحظات، ثم عدتُ إلى الضحك قبل أن أقول:

ـ نعم، كتبتُ هذا.

ـ أنتَ معترِفٌ إذن؟

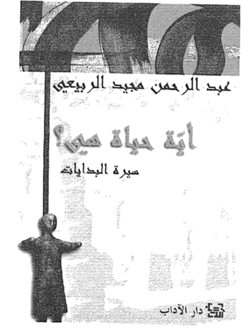
ـ معترف تمامًا. رمضان، يا جماعة، أتعبني وأرّقني وأحرق أعصابي وأفْسد مزاجي وفتَكَ بجيوبي. لماذا لا أستعيذ منه ومن شرّه بالله؟

ـ ألم تنتبه إلى أنّك تستعيذ من شهر مقدَّس؟

غلبني الضحك. ظللتُ أضحك إلى أن استشاط الجماعةُ غضبًا ولم يهدأوا إلاّ عندما قلت:

ـ يا جماعة، لو قرأتم المقالَ جيّدًا لتاكّدتم أنّني لم أتحدّث إطلاقًا عن الشهر المقدّس. أنا أتحدّث عن رمضان ابني. ألا تعرفون أنّ لي ابنًا اسمُه رمضان؟!

تونس



هذه «السيرة الأدبيّة» تُعتبر وثيقة اجتماعية تحمل فائدة هامة بشهادتها على فترة من حياة الشعب العراقي وأدبائه وفنانيه ونماذج بشريّة من أبطاله غنيّة الإيحاء، عبر حياة أحد الأدباء العراقيين الجادّين، عبد الرحمن مجيد الربيعي، بلغة مشوّقة بعيدة عن التكلّف، مشبعة بجرعة كبيرة من الصدق والصراحة والجرأة.

أمطار الربيع

سمير التنير*

يجب أن يقيموا «للكَرْسون» تمثالاً؛ فهو ينافس أيّوب في الصبر على المكاره: الاستيقاظ في ساعة مبكّرة، والمشاركة في طبخ الطعام، ثم انتظار الروّاد وتحمُّل اللعنات التي تُصبّ على رأسه، ثم الوقوف عشرَ ساعات أو أكثر في انتظار أن تصفّق يدٌ أو يَصْرخ صوت: «كرسون.»

ولكنّي على الرغم من هذا العمل المشؤوم الذي ابتُليتُ به فقد كنتُ راضيًا. وكثيرًا ما حلمتُ بقطرات الربيع تَنْهمر على طاولات المقهى، وبأشجار الكينا ترتعش في الريح وتنحني تقبّل الأرض. وبين الأشجار في الأفق يتراءى مشهدٌ رائع: غيوم بيضاء ترحل ببطء، وتحت الغيوم منظرُ بيروت تمتدّ كالكف منبسطةً. وكنتُ أسمع بين الفيْنة والفيْنة صوتَ المالك «أبو خليل الدوري» يزأر في وحشية: «وْلِكْ ليلى.. وْلِكْ ليلى.. مقصوفة العمر.» والمح بعد قليل ليلى ترميني بنظرة فضول، ثم تنزل القبوَ لتساعد أباها.

صدِّقْني عندما أقول لك إنّ الصدْفة هي التي رمتني إلى ذاك المصيف وإلى العمل كرسونًا. فبعد أن أمضيتُ في بيروت شهريْن عاطلاً عن العمل، صعدتُ إلى الجبل، ولحسن الحظ كان الصيف على الأبواب فتلقّفوني حالاً. ولما لم يعطوني شيئًا قلتُ لنفسي: «صحيح أنك لم تَقْبض نقودًا، لكنّكَ تأكل وتنام وتعيش وسط عائلة.» ويا لها من عائلة! فالمالك أبو خليل سمين كقطعة زبد مدوّرة، له وجه نحاسيّ قاس، وشنبان صغيران معقوفان، وعينان تدوران كعينيْ ثعبان، يرتدي صدرية منزوعة الأكمام، ويعلو رأسَه طربوشٌ ضخم. أما زوجته أمّ خليل فكانت سمينة لها أردافُ بقرة، ووجهٌ تبدو عليه السذاجةُ والطيبة لكنّه يخفي مكْرَ الثعلب. ليلى كانت الوحيدة التي ليست فيها ملامحُ الحيوانات؛ فهي رقيقة وإنْ كانت تميل إلى البدانة، حلوة، شفّافة، لها شعر ذهبي يتألّق في نور الشمس، وعيونٌ عسليةٌ تضيء كالكهرباء.

كانت أرض المطعم تبدأ من الطريق العامّ بلافتةٍ حمراء جذّابة كُتب عليها بخطٍّ أصفر: «مطعم ومقهى الملوك.. لصاحبه أبو خليل الدوري.» ومن هناك يمتدّ ممرّ طويل يتعرّج حينًا بين الصخور، ويختفي حينًا، ثم تستبينه رقعة خضراء أمام دار ريفية مسقوفة بالقرميد.

لم يكن هناك من وقت نَلْتقط فيه الأنفاس. البنت والأم واقفتان وقفتَهما الخالدة في المطبخ، تُعدّان الكبّةَ والتبّولة، والسلطةَ والمازة؛ ونحن الاثنان نُفرغ الطعامَ ونروح ونجيء حاملين الصواني؛ وفي المساء يُنْهكنا التعبُ بحيث لا يستطيع أحدُنا أن يحكي للآخر كلمتين.

كان الزوج والزوجة يكرهان واحدهما الآخر كراهيةً شديدة. كان الأب طاغية أحمق يحبّ الشجار لأقلّ الأسباب تفاهةً. أما الأم فكانت عنيدة كصخرة، خبيثة، مصمِّمة دائمًا على أن تكون لها الكلمةُ الأخيرة. والحقّ أنّني جهدتُ في معرفة أسباب الخلاف، فتبيّن لي أنّ السبب هو تنازعٌ على النفوذ. كانت الزوجة طموحة، تردِّد دومًا: «أرضنا موقعُها ممتاز، فلِمَ لا نحوِّل هذا المقهى العتيقَ إلى مقهى ومطعم حديث ونُطْلق عليه اسمًا جديدًا هو مقهى ومطعم الشاطئ الجميل؟» أما أبو خليل فكان قليلَ الثقة في نفسه، ربما لأنّه أحمق ورجعي وعدوّ لكلّ تقدّم. والسبب الأهمّ الذي اكتشفته فيما بعد هو أنّه كان يعارض لأنّ زوجته كانت صاحبة الاقتراح؛ ولو كانت تلك فكرته هو لأَقْدَمَ عليها بكلّ شجاعة.

كان عليّ أن أدع هذه العائلة وشأنَها لو لم أقع في حب ليلى. وعلى الرغم من أنّني لم أصارحْها بذلك، فقد ظننتُ أنّ نظراتها تعني شيئًا. لم تكن بيننا صلةٌ ما. لا لمسات أيدٍ، ولا قبلات. لا شيء إطلاقًا. ولا أدري أيّ شيطان أوحى لي بأنّ ليلى تحبّني. على كل حال كان من طبيعتي الجَلَدُ والصبرُ، وقد أقنعتُ نفسي بالقول: «لو أنّ ليلى لم تحبّكَ اليوم، فسيأتي يوم تحبك فيه.» ولذلك بقيتُ.

واستقرّ رأيي على أن أصارحها بالأمر؛ فصدري كان يضيق يومًا بعد يوم عندما أراها تتحدّث مع يوسف، أجير الفرن. كانت تبدو جميلة كملاك، لذيذة كقطعة من السكّر، بيضاء كالرخام. وكثيرًا ما حلمتُ بها، لكنْ ما إنْ أُفيق وأكتشف أنّ كل ما حصل كان حلمًا حتى أنخرط في بكاء مؤلم. وأخيرًا قررتُ أن أصارحها، وليكنْ ما يكون. وماذا سيحدث إذا ما نطقتُ تلك الكلمات: «أحبكِ يا ليلى»؟ هل

* - كاتب من لبنان. صدرتْ له مؤخرًا رواية بعنوان **الصمت والصخب**.

ستنطبق الأرضُ على السماء؟ هل ستفيض الأنهار؟ هل ستسقط الحكومة؟ لا. لكنْ ماذا سيفعل بي أبو خليل؟ إنّه فظّ. لا ريب في أنّه سيذبحني ويرميني للكلاب، أو ربما استفاد من لحمي فقدّمه لزبائنه بسترما. إذن، كيف، وما هي الطريقة؟ إنّ ليلى لا تترك أمها دقيقةً، وهي مشغولة في المنزل أو في المطبخ، أو أنّها تمسح البلاط وتزيل الغبار.

فكّرتُ كثيرًا. كنت أجلس ساعات عديدة في الفراش أحدّق في السقف، أفكّر. وأخيرًا اهتديتُ إلى طريقة. إنّ أبا خليل ينهض كلّ يوم باكرًا فينزل إلى القبو لإحضار النبيذ والخمر والحبوب، وحين يكتشف أنّ أغراضًا عديدة تنقصه يكلّف ابنتَه ليلى بجلبها من دكان «أبو معروف.» **هنا** سيأتي دوري؛ فبعد أن تختفي ليلى بين أشجار المرّ، سأسرع وراءها وأصارحها بحبي. أعجبتني هذه الفكرة على الرغم من أنّها غير متقنة: فقد يرانا أبو خليل، أو قد يكلّفني بحمل قناني النبيذ والعرق، وقد يتفتّق ذهنُ أم خليل عن عمل لي ـ كتعليق صورة أو مسح البلاط أو قلي البطاطا.

تردّدتُ طويلاً قبل أن أُقْدم على شيء. وفي خلوة مع نفسي ذاتَ يوم أوشكتُ على البكاء، فقررتُ أن أنفّذ ما اعتزمتُه في الغد. وفي اليوم التالي كان الصباح مخنوقًا بالغيوم الرمادية، وضبابٌ كثيرٌ يلوح على مبعدة عدة أميال والريحُ تحمله في اتجاهنا. نزل أبو خليل إلى القبو وأَحْضر قناني العرق، وشيئًا من الفاصوليا والبرغل. ثم صاح فجأةً كأنّه تذكر شيئًا نَسيه: «ولِكْ.. ليلى.. مقصوفة العمر، خبّري أمك أنّي سأنزل اليوم إلى بيروت.» ثم صعد الدرجات وسلّمني قناني الخمر والحبوب، وأوصاني بأن أفتح عينيّ إذا ما جاء أحد. ثم انصرف حاملاً شمسيّتَه يهرول للحاق بأتوبيس البلدة. واختفت ليلى سريعًا في غرفة أمها ولم تظهرْ على الإطلاق في الردهة.

كاد يَغْلبني النعاس، فوضعتُ قناني الخمر وأكياسَ الحبوب الصغيرة على المائدة وأسندتُ رأسي بين يديّ على الطاولة. ولا أدري لِمَ اندفعتْ إلى مخيلتي كلُّ صور أهلي الذين تركتُهم منذ أمد بعيد. حانت منّي التفاتة إلى الراديو. كانت تنبعث منه أغنية عذبة رقيقة، وكان الصوت يشبه صوت أمي تغنّي لأخي الصغير أغنياتٍ تهدهده وتجلب لعينيْه النعاسَ. وكأنّما تسلّل الكرى إلى جفنيّ، فإذا أنا وسط حلقة من أقاربنا في المنزل ألبس ملابس جديدة وأنتعل حذاءً يلمع، وأطوف وسط ناس يشدّون على يدي ويهتفون: «مبروك.» تبتسم أمي وعيناها تتألقان بالفرح، وأبي رمى المعولَ والمحراثَ ولبس سروالاً جديدًا، وأخواتي يرفلْن بملابس بيضاء. وهناك، تحت أضواء برّاقة، تتألّق ليلى بملابس العرس البيضاء، كملاكٍ هَرَبَ من السماء.. بيضاء كالرخام، لذيذة كقطعة من السكّر. أغاريد الفرح تتسلّل من بين الشفاه حادةً طويلةً، وكؤوسُ الشرابات توزَّع على الجمع الحافل، وأقراصُ الكاتو يتناولها المدعوون. والفرح.. الفرح يَفْرش ظلالَه على الوجوه ويضيئها بالسعادة.

ـ مبروك.. عقبال ما نشوف لك عريس.

ـ مبروك يا أبو سليم.

ـ مبروك يا أم سليم.

وها هو رجل معمّم، يَجلس وسط حلقة، ويَفتح دفترًا ضخمًا يَكتب فيه بضعَ سطور ويقرأها، فيهجم عليّ الناسُ يشدّون علي يدي مهنّئين:

ـ أنت... كرسون...

ـ نعم... نعم...

أفقتُ مذعورًا. شابان أنيقان وفتاة يبدون أمامي كأشباح. أَفرك عينيّ غيرَ مصدِّق.

ـ أنت.. يا كرسون.

ـ نعم.. لحظة واحدة.

لا تزال قناني الخمر ملقاةً على المائدة، وحبّاتُ الفاصوليا والفول والحمص تتناثر هنا وهناك. قمتُ مسرعًا ودمعةٌ تكاد تنفلت من عيني، وصوتي يخرج مبحوحًا:

ـ دقيقة واحدة.

ـ ثلاثة شاي.

دلفتُ إلى المطبخ وأشعلتُ الغاز بسرعة، فتصاعد بخارُ الماء إلى وجهي. المطر في الخارج يشتدّ، وقطراتُه تضرب السقف، بينما عيناي تَرْحلان إلى أشجار الكينا وهي تنحني لتقبّل الأرض.

حملتُ فناجين الشاي إلى الزبائن وجلستُ بعيدًا. كانت الظلمة تلفّ كلّ شيء.

ـ أنت.. يا كرسون.. ورق اللعب.

ـ حاضر.

أحضرتُ لهم ورقَ اللعب وأنا أحسّ شعورًا بالغًا بالسخط. كنتُ أودّ أن أُفرغ غضبي بأيّ طريقة وعلى أيّ إنسان. كان أحدهم أنيقًا ناعم الملامح. أما الثاني فله وجه مستدير وأنف مدوّر صغير وعينان كعيْني الخنزير، تلمع يداه بساعة ذهبية وخاتم ماسيّ. وكانت الفتاة حلوةً لا تتجاوز العشرين، بيضاء لها عيون سوداء ووجه لا يبدو عليه أيُّ تعبير. ملابسها رخيصة: تنّورة بسيطة، وكنزة صوفية يبرز من خلالها نهدان عامران.

ـ تعال.. كرسون. العبْ معنا.

ـ لا أعرف.

ـ اجلس. ستلعب معنا.

ـ ليس معي نقود.

ـ سأدفع عنك. اجلسْ فقط.

قالت الفتاة لصديقها بدلال: أتأتي إلى هذا المطعم كثيرًا؟ إنّه صغير وجميل. ما رأيك؟ هل نأتي في الأسبوع القادم؟

ـ ربما.

يرتمي ورقُ اللعب على المائدة كأوراق الأغصان القتلى. أقلّبه بين يديّ غيرَ مكترث.

قضينا زمنًا طويلاً نلعب البوكر. وفي تلك الجلسة اتّضح لي أنّ الفتاة غانية صغيرة استأجرها الشابّان للعبث وأتيا بها إلى هذا المطعم المنعزل.

يسأل الشاب:

ـ أتعرف لماذا يشرب الناسُ الخمر؟

ـ لكي ينسوا.. كي ينسوا أنّهم بشر.

ـ لا.. غلطان. إنّهم يشربون كي يستعيدوا لحظاتِ الفرح في حياتهم.. كي يذكروا أنّهم لا يزالون بشرًا.

تدخّلت الفتاة:

ـ صحيح.. صحيح. يا ربّ، هذا ما كان يدور في بالي منذ زمن.

صرخ الشاب الأنيق:

ـ أوف.. هل لديكَ ويسكي؟ أجلبْ لنا. هل عندك أسطوانات؟ أسمِعْنا. نريد أن نفرح.

ضجَّ الراديو بموسيقى الرقص المجنونة، وقام الشاب الأنيق والغانية الصغيرة يرقصان، وبين الفينة والفينة يجلسان ويعبّان الخمر بجنون. وأخيرًا سأل: أما لديكم غرفة خاصة؟

أجبته بسرعة:

ـ لا، ليس عندنا.

انفجر ضاحكًا وهو يقول لرفيقه: يتجاهل، الكلب. كم تريد؟ قلْ!

ـ لا أريد شيئًا.. قلتُ لكم ليس عندنا.

صاح فجأةً وكأنّه أُهين إهانة بالغة:

ـ كذّاب.. كلب.. كذّاب.

ـ لا أكذب.

ـ كذّاب.

ولفحتْ صفعتُه خدّي، فصعد الدمُ سريعًا إلى وجهي وطنّت أذناي.

ـ كذّاب.

كان يتكلّم كالمبحوح، وهو يتأهّب كي يصفعني ثانيةً. لكنّي لم أمكّنه. قبضتُ على يده ولويتُها بأقصى قوتي. لم يتمالك نفسه فصرخ كقطة جريحة. ولا أعرف لماذا انقلبتُ وقتئذٍ إلى حيوان مفترس. ضربتُه بكلّ ما في يدي من قوة، وبكلّ ما في قلبي من حقد. تكسّرت القناني وانقلبت الموائد. وما توقفتُ إلاّ عندما أحسستُ بالدم يبلّل يدي. قام وهو يسبّ ويتمتم بكلمات مختلطة لم أتبيّن منها إلاّ عبارة: «بكرة بفرجيك.»

رحل الثلاثة وهم يسبّون.

تطلعتُ إلى المكان. لم يبقَ شيء إلاّ وناله التدمير. المطعم أصبح أطلالاً، والمطر يغنّي أغنيته الرتيبة على السقف.

ماذا لو توقفت السماءُ عن البكاء؟

ماذا لو رفعتَ عنّا حياةَ العذاب، يا ربّ؟

ارتعش جسدي كلّه. اتكأتُ على الجدار وأخذتُ أهتزّ بنشيج عنيف. لم أحسّ إلاّ والمطر يَصْفع وجهي، يتسلّل إلى جسدي باردًا كالثلج وأنا أركض. أركض بلا وعي. ألحقُ أتوبيس البلدة، وحين بلغته التفتُّ ورائي. كانت تلوح لي على البعد لافتةٌ صغيرةٌ حمراء مكتوب عليها: «مقهى الملوك. لصاحبه أبو خليل الدوري» يَغْسلها المطرُ بالوحل والماء.

بيروت

مؤسسة عبد المحسن القطان

(برنامج الثقافة والعلوم ٢٠٠٤/٢٠٠٥)

تُعلن عن

مسابقة الكاتب الشاب للعام ٢٠٠٥

جائزة الرواية وجائزة الكتابة المسرحية

وجائزة القطان للصحافة ٢٠٠٥

جائزة الرواية وجائزة الكتابة المسرحية

استحدث برنامجُ الثقافة والعلوم جائزةَ الكاتب المسرحي الشاب لأفضل نص مسرحي متكامل. كما أنَّه سيواصل توفير جائزة الرواية. ويتوجّب أن يتراوح عمر الكاتب/ة ما بين ٢٢ و٣٥ عامًا (مواليد ما بين ١٩٧٠/١/١ ـ ١٩٨٢/١٢/٣١). ويجب على المشارك/ة أن يكون فلسطينيًا/ة بغضّ النظر عن مكان إقامة/ها، شريطة أن يكون العمل الأدبي باللغة العربية. ولن تُقبل الأعمال المنشورة سابقًا. يحصل الفائز/ة الأول/ى في كل مجال من مجالَي الرواية أو الكتابة المسرحية على جائزة نقدية تبلغ ٤٠٠٠ دولار. وتحتفظ إدارة البرنامج بحقّ نشر النصوص المشاركة خلال العامين ٢٠٠٥ و٢٠٠٦ في المجلات، أو الصحف، أو على الصفحة الإلكترونية الخاصة بمؤسسة عبد المحسن القطان، أو في كتاب خاص، مع حفظ حق المؤلّف لكاتبيها.

على الراغبين في المشاركة إرفاق الوثائق التالية (مطبوعة باللغة العربية): ١ ـ سيرة ذاتية مفصّلة؛ ٢ ـ صورة شخصية حديثة؛ ٣ ـ صورة عن بطاقة الهوية أو جواز السفر؛ ٤ ـ العمل الأدبي المشارك (٦ نسخ).

فترة الترشيح: تَقْبل إدارةُ البرنامج طلبات الترشيح لهذه الجائزة قبل تاريخ ٣٠ آذار/مارس ٢٠٠٥. ويتم الإعلان عن أسماء الفائزين في خريف ٢٠٠٥.

جائزة الصحافة ٢٠٠٥

تقدّم مؤسسة عبد المحسن القطان، وضمن برنامج الثقافة والعلوم للعام ٢٠٠٥، مسابقة في مجال الصحافة تَستهدف فئةَ الشباب من العاملين في هذا المجال حتى عمر ٣٥ عامًا (مواليد ١٩٧٠/١/١ وأصغر). وستُمنح لأعمال متميزة أُنجزتْ ونُشرتْ في هذا المجال خلال السنة التقويمية المنتهية في ٣١ كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠٤.

تشتمل المسابقة على ثلاث جوائز موزّعة على ثلاثة حقول:

• **جائزة للقصة الصحافية أو الريبورتاج** (Feature Story or Reportage): يوفّر البرنامج جائزةً قيمتُها ٢٠٠٠ دولار في هذا الحقل الذي يركّز على قصص صحافية أو ريبورتاجات ظَهرتْ في صحف يومية أو أسبوعية تَصدر باللغة العربية، وتعطى الأفضلية في الحالات جميعها للأعمال التي نُشرتْ أولاً في صحف، وتميّزتْ بجودة عالية في الكتابة، وبإثراء معلومات القارئ، وبالأمانة الصحافية، وعمق التحليل. كما تُعتبر الدقة والموضوعية وامتلاكهما، بعد السبق الصحافي، عوامل مقرّرة أيضًا في هذا الحقل.

• **جائزة للمقالة أو التحليل الصحافي** (Article or News Analysis): يوفّر البرنامج جائزةً قيمتُها ٢٠٠٠ دولار في هذا الحقل الذي يتناول المقالة أو التحليل الصحافي، مما ظهر في صحف يومية أو أسبوعية أو مجلات تصدر باللغة العربية. ويُنتظر من المواد المشاركة أن تعكس مستوى عاليًا لثقافة الكاتب في ما يتعلّق بموضوع مقالته وأبعادها النقدية، ومدى مساهمة هذا المقال أو التحليل في خلق حالة من الحوار في المجتمع.

• **الصورة الصحافية** (News Photography): يوفّر البرنامج جائزةً قيمتُها ٢٠٠٠ دولار في هذا الحقل الذي يركّز على التصوير الفوتوغرافي الصحافي، وما ظَهَرَ من صور في صحف يومية أو أسبوعية عربية وغير عربية، والتي تميّزتْ بجودة فنية عالية وقدرة متمكّنة على عرض الموضوع بشكل بصري مميّز وبأسلوب يتجاوز المألوف.

المشاركة وشروطها: الرجاء الكتابة إلى العناوين أدناه

عدنية شبلي- منسقة برنامج الثقافة والعلوم
adania@qattanfoundation.org

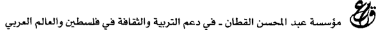
أو العنوان البريدي التالي:

عمر القطان ـ مدير البرنامج/ لندن
A.M. Qattan Foundation, 5 Princes Gate, London SW7 1QJ, UK
omar@uk.qattanfoundation.org

يتم الإعلان عن أسماء الفائزين في خريف ٢٠٠٥

كما يتضمن البرنامج مسابقات ومنحًا أخرى في مجالات الأدب، الصحافة، الموسيقى، المسرح والفنون الاستعراضية

لمزيد من المعلومات الرجاء مراجعة موقع المؤسسة: http://www.qattanfoundation.org/csp



مؤسسة عبد المحسن القطان ـ في دعم التربية والثقافة في فلسطين والعالم العربي

الحركة الشيوعية العربية: الواقع والمرتجى (٣)

فيما يلي المساهمة الثالثة في سلسلة «الحركة الشيوعية العربية: الواقع والمرتجى.» وكنّا قد نَشَرْنا مساهمتيْ سلامة كيلة (فلسطين/سوريا) وعبد الغفّار شكر (مصر). ونَنْشر مساهمة أحمد بهاء الدين شعبان (مصر) في العدد القادم.

الآداب

ياسين الحاج صالح*

بعد أكثر من عقد ونصف على انهيار شيوعية القرن العشرين ومعسكرها الدولي، سيكون من غير المجدي أن ننطلق في تناول تلك التجربة من «مقاربة داخلية،» أعني بالاستناد إلى الماركسية وأدواتها التحليلية لدراسة تطبيقها التاريخي الذي عرفناه. فلقد كانت المقاربة الداخلية منحازةً على الدوام وغيرَ شرعية عقليًا، أما اليوم فهي مفارقةٌ تاريخيةٌ بالكامل. ولذلك سنَخْتبر، بدلاً منها، مقاربةً تمكّننا ـ في آنٍ واحدٍ ـ من نقد الشيوعية التاريخية، ومن اقتراح أفقٍ للفاعلية التغييرية في عالمنا المسدود اليوم. وتتمحور المقاربة المذكورة حول مفهوم «تملُّك التغيير أو الحداثة» الذي يمثِّل، في تقديرنا، جوهرَ الرؤية التحررية الماركسية ذاتِها، والمضمونَ الحيَّ للديموقراطية والاشتراكية معًا.

الشيوعية انتهت

كان الاتحاد السوفييتي رأسَ اليسار الشيوعي وعقلَه المفكِّر. وليس ثمة ما هو أكثرُ طبيعيةً من أن يُفْضي قطعُ الرأس السوفييتي إلى موت الكائن الشيوعي وتحلُّلِ جسده. وما جَعَلَ الأمر حتميًا هو حقيقةُ أنّ اليسار الشيوعي كان قد أهدر كرامتَه الفكريةَ والسياسيةَ بولائه الأعمى والدوني للرأس السوفييتي، وبدفاعه عن الهياكل القمعية والمتعصبة والتمييزية لشيوعية القرن العشرين وحلفائها، وبموقفه الإيماني من الحقيقة. لقد كان في العموم يسارًا بلا رأسٍ ذاتيّ وبلا إرادة ذاتية، وكان من ثم عاجزًا عن التفكير والاختيار المستقل. وهذا لا ينفي ـ طبعًا ـ مبادراتٍ تمرديةً متفاوتةَ النجاح أنْقذتْ بعضًا من الكرامة الفكرية والسياسية لليسار الشيوعي. بل إنّ مثل هذه المبادرات هي التي يُمْكن أن تكون تراثًا يُستند إليه من أجل موجة يسارية ثالثة في العالم، بعد الموجة اليعقوبية الأولى التي أطْلقت مفهومَ «الجمهورية» وبعد الموجة الشيوعية الثانية التي أطلقت «الاشتراكية.»

إنّ ما يَصْنَع ملامحَ زمننا الراهن هو أزمةُ الثقة بالنفس التي أصابت اليسارَ بعد فشل الاعتراض الشيوعي على الرأسمالية وعلى السيطرة العالمية المرتبطة بها. فالفكرة اليسارية بالذات دَخَلتْ في أزمة فكرية وسياسية ومعنوية ورمزية بدرجة تتناسب مع احتكار الشيوعية تمثيلَ اليسار. وهي، في الجوهر، أزمةُ شرعيةِ الموقف اليساري أو شرعيةِ الاعتراض على الرأسمالية ومشروعها للسيطرة العالمية.

كان يلتقي في مُدْرَكِ اليسارية ثلاثةُ انحيازات تأسيسية: انحيازٌ للتغيير، وانحيازٌ للضعفاء، وانحيازٌ للحداثة في مجالات الفكر والحساسية والثقافة. وفي حين سنقتصر هنا على مقاربة مفهوم اليسار الشيوعي للتغيير وتناوُلِ سياساته التغييرية بشيء من التوسع، فإنّنا سنشير بسرعة إلى بعض عناصر الانحيازات اليسارية الأخرى.

كان الضعفاء عند اليسار الشيوعي يحتلُّون موقعًا واضحًا (هو موقع المستَغَلّين) في نمط الإنتاج الرأسمالي. ولذلك حاربت الشيوعيةُ النمطَ ودمَّرتْه في البلدان التي حَكَمَتْها. لكنّ صيغةَ «الضعف والقوة» تغيّرتْ تمامًا ضمن النمط الجديد؛ فلقد تكوّن أقوياءُ جددٌ لم تَحُزِ الطبقةُ البرجوازيةُ يومًا ما يداني ما حازوه من قوةٍ وسلطةٍ وبذخ! أما الضعفاء فكان أسوأ ما في وضعهم أنهم محرومون من الحق في الكفاح وتغيير أوضاعهم.

على الصعيد الفكري كانت ثمة مفارقة: فقد تحوّل العلمُ إلى عقيدة تغييرية في ظل شيوعية القرن العشرين، وتبدلتْ وظائفُه من إضاءة الواقع إلى تقديم ميثاقٍ لتوحيد الإرادة الجمعية للمكافحين من أجل التغيير. وما أَقْصده بـ «العقيدة» هو مذهبُ الحقيقة، أيْ مزيجٌ متجانسٌ لا تمييز فيه بين العلم البرهاني والأخلاق والجماليةِ و... اتجاهِ التاريخ. وكان يُطْلق على هذا المزيج اسمُ «الماركسية» أو «الماركسية اللينينية» أو «الشيوعية

* ـ كاتب سوري.

العلمية.» الحقيقة موجودةٌ كاملة في المذهب، وخارجَه ليس إلاّ الباطل. لذلك فإمّا أن تؤخذ كلاً أو تُتْرَكَ كلاً: لا انتقاء ولا انتقائية. والحزب الذي يتكوّن حول العقيدة «كارْتَلٌ» احتكاريٌّ للحقيقة. وهكذا اقترنت الشيوعيةُ بخصخصة الحقيقة، فيما تُرك للرأسمالية أن تنتحل عموميةَ الحقيقة والشراكةَ الإنسانية فيها وتوزُّعها على الفاعلية البشرية جمعاء.

في مجال الحساسية كانت الشيوعية التي عرفناها محافظةً بشكل عام، رغم تجاربَ طليعيةٍ في بدايات الثورة البلشفية في روسيا. جماليًا، كان لديها مذهب فني يدعى «الواقعية الاشتراكية،» معادٍ لاستقلالية الجمالي، وذو نزوع نفعي ضيّق، ويَفْخر بأنّه يفضّل القمحَ على الورد.

وفي مجال الثقافة أظهرت الشيوعيةُ نزوعًا نحو عسكرة الوعي والفن والتفكير والقيم والأخلاق ـ وهو ما سميناه للتو «كارتل الحقيقة.» وقد أَفْضت العسكرةُ الثقافيةُ هذه إلى تصحّر ثقافي وأخلاقي في المجتمعات المحكومة، وتُرك الجانبُ الإبداعي والتطويري في الفن والفكر والأدب والنقد للثقافة البرجوازية التي حققتْ ثوراتٍ جماليةً متعاقبة.

قد ينبغي أن نضيف إلى الانحيازات اليسارية المذكورة أنّ تاريخ اليسارية منذ أيام الثورة الفرنسية يَخْتزن بعدًا احتجاجيًا نشطًا أو نضاليًا يضعه في موقعٍ معارضٍ للسلطة القائمة مع ما قد يستتبعه ذلك من مخاطر وتضحيات.

اليسار الشيوعي وتغيير العالم

انحاز اليسارُ الشيوعي إلى التغيير، لكنْ بمنطق جامد: كان مع تغيير المِلْكية لا مع تملُّك التغيير ـ أيْ قدرةِ الناس المتساوية على إحداثه وجني ثماره. فمن المعلوم أنّ البرنامج الشيوعي المعياري (standard) تكوّن من الاستيلاء على السلطة وتأميم وسائل الإنتاج أو نقلِ ملكيتها من الرأسماليين والمُلاّك العقاريين إلى الدولة الاشتراكية، التي يُفترض أنّها أكثرُ ديموقراطيةً من أية ديموقراطيات نَعْرفها. والحال أنّها لم تكن كذلك في أيّ مكان، وهو ما يعني أنّ ما تَمْلكه الدولة لا يطابق ما تملكه الأمةُ المحكومة. ولعلّ أهمّ شيءٍ لم تكن الأمةُ تَمْلكه أو تسيطر عليه هو الدولة بالذات، التي استحالت جهازًا خارجيًا غريبًا يَخْضع لمنطقه الخاص، ولا قِبَلَ لأمّة المحكومين بضبطه والتأثير في سلوكه. ومعنى ذلك، بالطبع، هو تفريغُ برنامج تغيير المِلْكية من مضمونه الديموقراطي أو الاشتراكي المحتمل. فإذا كانت الرأسماليةُ الكلاسيكيةُ تنحو إلى انقسام المجتمع إلى أمتين، أمةِ البرجوازيين وأمّةِ العمّال حسب ماركس، فإنّ الشيوعية «الكلاسيكية» سارت على المنوال ذاته ـ لكنّ الأمتين هنا هما أمة الحاكمين وأمة المحكومين! لقد خَلَقت الدولةُ الاشتراكية غيرُ الديموقراطية انفصامًا بين الدولة والأمة حيث حَكَمَتْ. وليس في ذلك أيةُ غرابة؛ فقد وُلدت الدعوة الاشتراكية في حضن الديموقراطية فكريًا وسياسيًا، ولذلك اقتصرتْ على أن تكون تحديثًا للاستبداد (و«الأُمّتان» نتاجُه الطبيعي) في «تجارب الاشتراكية الواقعية» التي استغنت عن الديموقراطية.

المقصود بالتغيير هو القوى والفُرَص التي أَطلقتْها الحداثةُ ـ أي التراكُم الرأسمالي والطفراتُ الإنتاجية والثوراتُ العلمية والجمالية والسياسية والحقوقية، وكذلك جملةُ التفاعلات الاجتماعية والبيئية والدولية التي تشكّل التاريخَ العامَّ. التغيير، بعبارة أخرى، هو الحداثة بوجوهها المادية والسياسة والثقافية. ونستخدم مفهومَ «تملُّك التغيير» لنعني ثلاثة أمور:

١ ـ توطين التغيير، أيْ أن يتحكّم المجتمعُ بالقوى المادية والمعنوية التي تؤثّر في حياته كلاً وأفرادًا. وتتناسب فرصةُ الدولة الحديثة في السيطرة على التغيير مع قدرتها على إحداثه، الأمرُ الذي يقتضي نموًا اقتصاديًا متكاملَ الأبعاد نظرًا إلى أنّ المجتمعات التي لا تُنتج «حياتَها المادية» (حسب التعبير الماركسي) مرشّحةٌ أكثر من غيرها لفقدان السيطرة على نفسها وللانجراف العشوائي في تياراتِ تغييرٍ خارجية غيرِ مسيطَرٍ عليها اجتماعيًا؛

٢ ـ تأميم التغيير، أيْ أن تتاح للمواطنين جميعًا فُرَصُ النفاذ (access) إلى قرارات التغيير ومؤسساته، وأن يكون لهم رأي في توجُّهاته وتوزيع ثمراته. ولا نَعْرف صيغةً لهذا النفاذ المتساوي أو المتقارب تَفُوق حريةَ الانتظام الاجتماعي المستقل وحريةَ الاحتجاج الجمعي العلني ضمن تنظيمات الديموقراطية الحديثة القائمة على مبدأي «المواطَنة المتكافئة» و«سيادة القانون.»

٣ ـ الاستيعاب الثقافي للتغيير. والمقصود بذلك: المعرفةُ العلميةُ للتفاعلات والديناميات التغييرية، والتغطية القيمية والأخلاقية والرمزية والجمالية لها. فالثقافة القومية تتكون حول الاستيعاب الثقافي للتغيير أو للحداثة، بقدر ما تتكون حول توطين قوى الحداثة التغييرية وتأميمها.

إنّ المجتمعات التي تَفْشل في توطين التغيير وتأميمه واستيعابه تُخْفق في تكوين داخلٍ وطنيٍّ حيٍّ قابلٍ للتطور. فالداخل يتكوّن نتيجةَ الحل الإيجابي لتحدّي الحداثة أو للمسألة التغييرية التي

تَطْرح ذاتَها على المجتمعات الحديثة جميعًا. ومن نافل القول أن تتعلق المسألةُ التغييريةُ بكيفية تملُّك التغيير وتعميم منافعه، لا بقبول التغيير أو رفضه: فالتغيير لا يستأذن أحدًا، بل هو يَجْرِفنا من خارج ويغيِّرنا، أو نغيِّره نحن ونحاول السيطرةَ عليه. ومن المألوف في التجربة العربية في النصف الثاني من القرن العشرين أنّ برّانيةَ التغيير أو الانجراف السلبي في مجراه من جهة، وفئويَّتَه (بمعنى احتكار قراراته وثمراته من قِبل أقليةٍ اجتماعية) وفوقيَّتَه من جهة ثانية، و«عُجْمَته» والعجزَ عن تغطيته الفكرية والروحية من جهة ثالثة، قد تواكبتْ معًا.

وكانت نتيجةُ ذلك إخفاقَ عمليةِ تكوُّن داخلٍ وطنيّ، حيّ وذاتيّ التطور، عربيّ أو «قُطْريّ،» وإخفاق تَكوُّن ثقافة قومية حية ومتفاعلة، عربية أو «قُطْرية» أيضًا. فالوظيفة الأساسية للمجتمعات اليوم هي إنتاجُ التغيير وضبطُه والتمرسُ بقواه وآلياته ونتائجه، أي التفاعلُ مع الحداثة. وما يجعل من ذلك وظيفةً هو البنية التنافسية للنظام العالمي، التي تَحْكم على مَنْ يُخْفق بالخروج من السباق العالمي وصولاً ربما إلى انهيار الدولة، وتكافئ الناجحين بمكاسب اقتصادية وسياسية وقيادية كبرى.

تغيير الملْكية

ما حصل من تغيير للملْكية في الاتحاد السوفييتي وأوروبا الشرقية والصين وغيرها هو تغييرٌ لمرة واحدة اسمُه «الثورة،» يُشْبه ما يُنعى على الإسلاميين من أنّهم يفكرون في الديموقراطية كعملية انتخابية لمرة واحدة؛ وبعد أن يقع التغيير وقعتَه الوحيدةَ ينتهي ـ وينتهي معه التاريخ، ويتكوّن جهاز سياسي جبّار لـ «حماية الثورة،» أيْ لمنع التغيير!

ما الذي جرى في تلك «التجارب»؟ لقد تغيَّرت الملْكية بالفعل، وانتقلت المصانعُ والأراضي والمصارفُ والتجارةُ الخارجية والداخلية، فضلاً عن التعليم والجامعات والإعلام، إلى يد جهاز سلطة غيرِ منتخَب ولا يَخْضع لرقابة سلطة تشريعية منتخبة أو سلطة قضائية مستقلة أو سلطة إعلامية حرة. ومن المفهوم، تاليًا، أن تتغير الوظيفة الاجتماعية لـ «نزع ملْكية نازعي الملْكية»: إذ إنّها لم تصبح وسيلةً لتقوية الأكثرية المحرومة، بل أَضْحت وسيلةً جديدةً للتحكم بالمجتمع. فالواقع أنّ «الطلائع» الشيوعية من شاكلة النومنكلاتورا السوفييتية حازت سلطةً لا تدانيها سلطةٌ في القديم أو الحديث ـ لا البرجوازيةُ ولا الإقطاع، ولا القوميةُ ولا الإمبراطورية، ولا العلمانيون ولا رجالُ الدين. وكان تشكُّلُ هذه الطبقة، التي حلّتْ محلّ الطبقة البرجوازية أو الأرستقراطية القديمة، هو المضمونَ الأبرزَ «لتغيير الملْكية» الشيوعي. وكانت نتيجتُها المتوقعة تعميقَ اغتراب الشعب السياسي والروحي، واتّخاذَ اغترابه الاقتصادي شكلاً جديدًا.

ولم تكن في متناول الجمهور أيةُ آليات أو سُبُل مستقلة للتأثير في هذا الوضع. ففيما عدا الحزب الشيوعي، الواحدِ بداهةً، كانت النقاباتُ تابعةً وتمثِّل ربَّ العمل ـ الذي هو الدولة ـ لا أُجَراءه الذين باتوا في وضع أدنى من وضع «العمل الحرّ» في ظلّ الرأسمالية. صحيح أنَّ هؤلاء الأُجراء لم يكونوا جياعًا كحال العمّال البريطانيين قبل منتصف القرن التاسع عشر مثلاً، لكنّهم كانوا معدمين سياسيًا أكثرَ من العمّال في أيّ بلد رأسمالي. وكانت كلّ أشكال التنظيم الاجتماعي تحت رقابة سلطة الدولة الحزبية، المعزَّزة بأجهزة مخابرات فتّاكة. وإلى ذلك كلّه كانت أشكالُ الانتظام الاجتماعي التقليدية، من طوائف دينية وروابط أهلية، محارَبَةً بصراحة. وبالنتيجة، فلئن عجز الشعبُ عن تغيير أيّ شيء في واقعه، فذلك لأنّه فَقَدَ سيطرتَه على نفسه وانكشف أمام نظام هيمنة صارمة متعددة الوجوه والأدوات: بوليسية وثقافية وإعلامية واقتصادية. وما كان يُمْكن إحداثُ التغيير من ضمن آليات عمل نظامٍ مغلقٍ إلى هذه الدرجة. فحيث يكون التغييرُ مَطْلبًا فإنّه سيفضي إلى تغيير النظام كلّه؛ وحيث ينبغي الحفاظُ على النظام فلن يتأتّى ذلك دون قمع التغيير ومقاومته. هذا هو درسُ غورباتشوف.

وهكذا لم يندرج تغييرُ الملْكية في توسيع الديموقراطية البرجوازية أو تعميمِها ونقلها إلى مجال الاقتصاد. لقد تغيَّرت الملْكية حقًّا، **لكنّ الشعب لم يَمْتلك التغيير**، ولم تُتح له فرصُ التجمع والاحتجاج والتعبير من أجل إحداث ذلك التغيير والتمرّس بالقوى والعمليات التغييرية والاستفادةِ من ثمارها. والنتيجة أنّ المجتمعات المحكومة خرجتْ، عبر التغيير الثوري لنظام الملْكية، من المشاركة في عملية التغيير العالمية: أيْ خرجتْ من المشاركة في الحداثة ـ قوةً ومعنى.

تملك التغيير في دولة الرفاه

على المقلب الآخر، أتيحت للمجتمعات الرأسمالية المركزية، بعد الحرب العالمية الثانية بخاصة، درجةٌ من المشاركة في التغيير ومِنْ تملُّكه لم يَحْظَ بها شعبٌ في القديم ولا في الحديث. فلقد كانت الديموقراطيةُ التمثيليةُ وحقوقُ الإنسان الأساسية مرعيةً على العموم. وكان دخلُ أكثرية الناس يتزايد، وفرصُ وصولهم إلى معلوماتٍ موثوقةٍ مضمونةً، وحظيت الجامعاتُ باستقلال في

تحديد مجالها ومعايير عملها، وكانت وسائلُ الإعلام أكثرَ حيويةً وحريةً، والفنونُ مزدهرةً، وتمتّعت الأحزابُ الشيوعيةُ الوفية لعقيدة تغيير المُلْكية بحرية أعلى مما تمتعتْ به في البلدان الشيوعية بالذات.

قد يجادل بعضُنا في وجوهٍ ممّا ذكرنا، أو فيها كلِّها. لكنّ الإنصاف يقتضي الاعتراف بأنّ إنجازات الحداثة الديموقراطية الرأسمالية، كما تجسّدتْ في دولة الرعاية الاجتماعية، كانت معيارًا لغيرها. وهذا يعني أنّه لا يُمْكن نقدُها إلاّ على أرضية وعودها هي بالذات، وإلاّ كان النقد تحكّميًا. والحال أنّ نقد الحداثة الغربية الشرعي والمطلوب والواجب كان مُصادَرًا لمصلحة نموذج فاشلٍ للحداثة هو النموذج الشيوعي. ولذلك، قد يكون الخروجُ من قبضة النقد الشيوعي هو الخطوةَ التي لا بدّ منها لنقد الحداثة الرأسمالية بالذات.

ومع ذلك، فإنّ إبداعية الحداثة الغربية وريادتَها، اللتيْن تجعلان منها معيارًا كونيًا، تخفيان أيضًا أشكالَ اللاعدالة واللاحرية واللاإنسانية في سياسات دول الغرب وفي نُظُمها الاجتماعية ــ وبالخصوص في مجال العلاقات الدولية، وبصورةٍ أخصّ في ما يسمّى «الشرق الأوسط» الذي يحتلّ اليوم موقعًا شبيهًا بموقع البروليتاريا في منظومة ماركس: موقعِ الوطأة الأشدّ للسلطة والهيمنة العالمية.

ما نريده هو ضرورةُ التحرر من السحر الغربي ومن الهيمنة الغربية التي تتوسل تفوُّقَ أنظمة الغرب الراهنة لتأبيد الرأسمالية والسيطرة العالمية. ولكنّ المعضلة هي أنّ نقد الحداثة الغربية من خارجها يغدو تحكُّميًا أو تأمُّليًا أو حتى رجعيًا، في حين أنّ النقد من داخلها يحيل عليها ويثبّتها كمقياس للعالم. إذنْ، كيف يُمْكن نقدُ الحداثة وتمركزها الغربي دون اصطناع أشكال مشوَّهة وتعويضية من التمركز القومي أو العرقي أو الثقافي المعكوس؟ المسألة نظرية وعملية معًا، وكان فشلُ الجواب الشيوعي عليها قد شوَّشَها ومَنَحَ الحداثةَ الرأسماليةَ والديموقراطيةَ عمرًا جديدًا. ولذلك فإنّ غرضنا ليس تمجيدَ الحداثة الرأسمالية الديموقراطية بل تبديد النقد الشيوعي لها من أجل أن نتمكن من رؤية حدودها ونباشرَ عمليةَ نقدها. فالحقّ أنّه بقدر ما تَزْداد الحداثة الغربية، بقيادة الولايات المتحدة، أنانيةً وتحجُّرًا، وتُمْعن في دفع العدالة والمساواة والحرية في العالم إلى طريق مسدود، وتُنْذر بمستقبل يزداد قتامةً ولاعقلانيةً، فإنّ الحاجة تُلِحّ ــ أكثرَ فأكثرَ ــ إلى نقد فكري وفلسفي وأخلاقي للحداثة هذه وإلى بلورة رؤيةٍ أكثرَ عدالةً وحريةً.

الأرض تدور، والعالم يتبدل، والتغيير ذاته يتغير

هل تُمْكن اليوم بلورةُ سياسةٍ يساريةٍ حول تملُّك التغيير؛ سياسةٍ لا تَردُ من مستنقع تغيير المُلْكية الآسن الذي وَرَدَتْ منه شيوعيةُ القرن العشرين؛ سياسةٍ لا ترتدّ كذلك إلى محض التبشير بالديموقراطية، وبالخصوص في مجتمعاتٍ متدنّيةِ الدخل تكْتنفها مشكلاتُ الاندماج الداخلي ومخاطرُ إقليميةٌ جمة، كما هي حالُ مجتمعاتنا؟ هل يَصْلح تملُّكُ التغيير ركيزةً لموجة يسارية ثالثة؟

جوابنا أنّ تملُّكَ التغيير غيرُ كافٍ، لسببيْن:

(١) فقد تغيَّرَ التغييرُ، ودخلت الحداثةُ في أزمة ــ سواء كانت أزمةَ تحلُّل كما يرى ما بعد الحداثيون، أو عدم اكتمال كما يرى هابرماس. وفاعلو الحداثة السياسية الذين عرفناهم ــ من مثقفٍ وحزبٍ سياسي ودولةٍ شرعيةٍ قانونية ومحتكرةٍ للسيادة، وإيديولوجيةٍ كليةٍ أو «سرديةٍ كبرى» ومدرسةٍ وجيشٍ وطني وسياسةٍ اقتصادية حمائية ودول وأحزاب.. ــ يعانون أزمةً لا جدال فيها. ولعلّ بروز مفهوم «ما بعد الحداثة،» على غموضه، يغطّي تغيرَ التغيير أو تبدُّل نظامه.

(٢) مفهوم «تملُّك التغيير» ــ مثل تغيير المُلْكية ــ يقوم على مركزية الدولة الوطنية والتمركز حول التنمية. وهو، مثله أيضًا، مبني على انقسام العالم إلى دول قومية سيدة، في حين أنّ العالم لم يكن كذلك في أيّ يوم. لقد كان هناك مزيج من دول قومية وإمبراطوريات ودول ناقصة المقوّمات والسيادة. اليوم، وبعد انتهاء مرحلة التحرر الوطني [في كثير من الدول]، لم يعد تعميمُ نموذج الدولة القومية مغريًا، فضلاً عن أنّه لم يعد ممكنًا. وتكوُّنُ «دول فاشلة» حسب المفهوم الأميركي، دولٍ عاجزةٍ عن تحمُّل أعباء سيادتها، ودخولُ فاعلين منظَّمين من خارج الدول إلى مسرح العلاقات الدولية، مؤشّران إلى الحاجة إلى نظام مختلف للعلاقات الدولية. وتمسّ الحاجةُ في تقديرنا إلى مؤسسة عالمية تستفيد وحدها من تدهور مفهوم السيادة الوطنية، وتَمْلك وحدها حقَّ التفويض بالتدخل الإنساني. وقد تكون الرؤيةُ اليسارية هنا أقربَ ما تكون إلى عالمٍ ثنائي القطب: قطب الدول، وقطب سيادة عالمية تتوسع شيئًا فشيئًا تحت الرقابة الديموقراطية للدول وللمجتمع المدني العالمي. من المبكّر الكلام على عالم بلا دول، أو على «دولة العالم» ــ ففي الشروط الراهنة من المؤكد أنّ دولة العالم ستكون دكتاتورية، والدول القومية الراهنة هي أحزابها السرية.

وقبل كل شيء ربما هناك حاجةٌ إلى تحرير مفهوم «التغيير» من حمولاته التنموية الرأسمالية: أعني التوسع المادي بأيّ ثمن، أو البرنامج الديكارتي للسيطرة على الطبيعة بحيث نصير سادتَها ومُلّاكَها، وهو البرنامج الذي أنجب الرأسماليةَ والاستعمارَ و... الاشتراكيةَ، فضلاً عن مشكلات البيئة. إنّ في «البرنامج الوراثي» للحداثة وللصراع على الحداثة نزعةً توسعيةً نوويةً على حساب الطبيعة وعلى حساب المجتمعات الضعيفة التي يَسْهل إلحاقُها بالطبيعة.

وبالمجمل، يبدو لنا أنّ انهيار الشيوعية وأزمة اليسار يحيلان على أزمة عالمية أعمق هي أزمة الحداثة. فلم تعد الحداثةُ ـ بنظامها الاقتصادي الرأسمالي ونظامها السياسي الديموقراطي ومركزيتها الغربية ـ تمكّننا من استيعاب التغيير الجاري في العالم، فضلاً عن كون تنظيماتها غيرَ قابلةٍ للتعميم. هذا بينما قابليةُ أي نظام للتعميم هي مقياس عدالته وشرعيته.

إنّ شرط رؤية يسارية من أجل عالم اليوم هو أن لا تحلِّق فوق وقائع اللاتكافؤ العالمي. وقد تكون أُولى مهمات اليسار في كل مكان هو العمل على تضييق الفجوة بين أقوياء العالم وضعفائه، أغنيائه وفقرائه. السؤال هنا هو: كيف يُمْكن تأميمُ التغيير عالميًا، أيْ مشاركةُ البشر جميعًا في منافعه وتحمّلُ مغارمه والتمرُّسُ بالتحديات والمشكلات التي يثيرها.

ونميل إلى أنّ الدولة القومية لم تعد إطارًا كافيًا لتملك التغيير، وأنّ التملك العالمي للتغيير صار يقتضي أطرًا جديدةً للسياسة والسلطة في العالم من النوع الثنائي القطب الذي أشرنا إليه آنفًا. ومع ذلك، فإنّ برنامج تملّك التغيير، أي الجمع بين الديموقراطية ومستوى معقول من التنمية، يحتفظ بدرجة من الراهنية في البلدان التي تعاني الدكتاتوريات وتدنِّيَ مستويات المعيشة ـ وهو ما يَنْطبق على أكثر الدول العربية. بعبارة أخرى، لا يزال لدى الأطر الراهنة للسياسة والدولة في بلادنا ما تقوم به، وبالخصوص في مواجهة الموجة الراهنة من الليبرالية الجديدة. فالهدف الراهن للعمل اليساري، السياسي والفكري، هو دقرطةُ هذه الدول بما يمكّن مجتمعاتِها من الإشراف على العملية التغييرية الجارية الآن ومراقبتِها والحدِّ من خضوعها للمصالح الجزئية التي استفادت من زمن الدولانية الآخذ في الانقضاء حاليًا. فالدقرطة ومراقبة التغيير تسهمان في تقوية الداخل الوطني في هذه البلدان وعدم ترك شعوبها ومجتمعاتها في العراء الليبرالي الجديد. ونميل إلى أنّ الرؤية الشيوعية التقليدية التي تتصوّر الدولة أشبه بمالكة أو مربّيةٍ أو مهندسةٍ للمجتمع ليست ملائمة للردّ على التحديات الجديدة. فعلاوةً على أنّ نموذج الدولة «المالكة» هذا أفْرز تكويناتٍ اجتماعيةً مافيويةً تفضّلَ الخصخصةَ و«الانفتاحَ» دون ديموقراطية ودون رقابة اجتماعية، فإنّه لم يسجّل نجاحات تنموية ذاتَ قيمة بعد المرحلة التدشينية، مرحلةِ تغيير الملْكية أو نقلها. لقد كان اليسار العربي أكثر وفاءً لبرنامج تغيير الملْكية الدولاني (والاستيلاء على السلطة) منه لتملك التغيير الديموقراطي. ومن الطبيعي أن يكون عاجزًا عن نقد الدكتاتورية على أرضية فكرية لا تولِّد غير الدكتاتورية. وبذلك حَرَمَ نفسَه أيضًا من نقد الطور الامتيازي والمافيوي الراهن في دورة حياة النظم الدولانية.

لكنْ ليست الأسبابُ التنموية والديموقراطية وحدها هي التي تدعو إلى تغيير منظورات اليسار في مجالنا «الشرق أوسطي.» إنّ موقع «الشرق الأوسط» كموطئ للسيطرة العالمية الجديدة، للنزوعات الإمبراطورية الأميركية والإسرائيلية، يقضي أن يُسْهم اليسارُ العربي في بناء صورة اليسار العالمي في المرحلة المقبلة. وهذا يحتاج منّا إلى نقد التمركز الإيديولوجي حول الذات، وكذلك نقد التمركز القومي. إنّ تفاعلاً أوسع مع الأكراد والأتراك والإيرانيين ينبغي أن يكون عنصرًا تأسيسيًا في المنظورات اليسارية الجديدة.

منطقتُنا بؤرةُ نظام السيطرة العالمية الحالي، ومركزُ إنتاج أوضاعٍ إقليمية وعالمية غيرِ متكافئة ومنتِجةٍ للعنف والتعصّب. إنّ تغيير «الشرق الأوسط،» بمعنى تحريره من السيطرة العالمية، هو أكبرُ إسهام يمكن تخيُّله في معركة التحرر الديموقراطي العالمية في القرن الحادي والعشرين.

دمشق

دراسة أدبية

نوال السعداوي في سيرتها*: جدلية القيد والجناح

جان طنّوس**

لا نغالي إذا قلنا إنّ المجتمع المتخلّف يشوّه القيم: فيحوّل الحرية عبوديةً داخلية، والأُسرة جهازًا للقمع، والحبَّ مسخًا عجيبًا، والعالمَ الخارجيَّ مصيدةً مخيفةً. ولذلك تسعى الشخصياتُ النبيلةُ إلى أن تَخْلق نفسَها بنفسها بمعزل عن العادات والتقاليد، فتفشل حينًا وتَنْجح حينًا آخر. هنا يغدو للتمرّد وجهان متناقضان: الأول سلبي حين يستوطن المجتمعُ الشخصيةَ فيُحيل النضالَ عبثًا؛ والثاني إيجابي، وذلك عندما يتمّ تنظيفُ العقل الباطني من قيودٍ غيرِ منظورة تكبّل الحياةَ وتحيلها شبهَ آلةٍ مبرمجة.

من هذا المنظار، كيف تبدو نوال السعداوي في سيرتها: **أوراقي.. حياتي**؟ وهل نجحتْ في تخليص شخصيّتها من الرواسب الأُسرية والاجتماعية؟ سنحاول في هذه الصفحات دراسةَ العالم الداخلي للمؤلِّفة، وما يتّصل به من صور الأسرة والحب والجنس ومحاولات التخطي.

I ـ أولاً: العالم الأسري

يميل الطفل في سنواته الأولى إلى تأليه الأبويْن؛ فهما مصدر الحياة المادية والمعنوية. وإذا كان الطفل يمرّ بمرحلة طويلة من الاتكالية والسلبية والعجز، فإنّ رواسب الطفولة بما تنطوي عليه من تأليه ونكوص تظلّ ماثلةً في الأعماق ما لم يتحرَّر المرءُ منها بفعل نضال شاقّ وصدمات عنيفة.



أ ـ **صورة الأب.** في سيرة نوال السعداوي نَكْتشف أنّ للأب دورًا فريدًا هيمن على حياة المؤلِّفة إلى حدّ أنّها تَذْكره في شتّى المناسبات. فلا معنى، إذًا، لدراسة هذه السيرة ما لم نحلِّل صورةَ الأب، وهي صورةٌ تختلط فيها الملامحُ السوداءُ والمشرقةُ. على أنّ ثمة ملامحَ كريهةً لا تمازجها ألوانٌ زاهية. من ذلك أنّ الرجل يتراءى فظًا لأنّه وراء إخراج الأم من المدرسة وهي لم تتجاوز الخامسة عشرة، في حين أنّه يَكْبرها بأعوام كثيرة. وهو يمتطي زوجته عامًا بعد عام لتلدَ الأطفال، فيغدو الزواج ـ في تصوّر المؤلفة ـ اغتصابًا لا لذّة. كما أنّ الأب لا يُظْهر حنانَه ومودّتَه، ولذلك تَحْلم الطفلة نوال بأنّها تعانقه ولكنّ ذراعيْه لا تمتدّان نحوها. بل الواقع أنّه لم يقبِّل ابنته مرةً واحدةً في حياته، وكثيرًا ما كان يفضّل أخاها عليها. وفي مشهد على شاطئ البحر يتراءى لها عملاقًا يَحْجب الحياةَ والحريةَ والانخراطَ الفعّال في العالم.

من المؤكّد أنّ الأب يمثّل، في جميع هذه الحالات وغيرها، صورةَ الرجل الكريه الذي طالما حاربته المؤلِّفة في كتاباتها النظرية والإبداعية. وأيًا كانت صفاتُه الإيجابية، فإنّ له صورةً أسطوريةً. فلقد كانت للسيِّد معاركُهُ الكثيرة: مع صاحب العمارة، ومع ناظر المدرسة، ومع الإنكليز والملك والألمان... والمؤلّفة تصدِّق كلَّ ما يقول، وتَفْتخر به أيّما افتخار؛ فهي ابنةُ الرجل القوي الذي انتصر في معاركه كلِّها. لقد سيطر الأبُ على حياتها النفسية والفكرية إلى حدّ أنّ الكثير من الوجوه تذكّرها به: فالزوج الأول للمؤلِّفة، أحمد حلمي، كان فدائيًا يحارب الإنكليزَ في قناة السويس، أيْ أنّه يستدعي وجه الأب المناضل؛ والزوج الثالث شريف حتاتة حركتُه هادئةٌ تُشْبه حركةَ والدها؛ حتى عبد الناصر نفسُه قامتُه منحنيةٌ انحناءةً خفيفةً كالوالد تمامًا.

غير أنّ **عملاقية** الأب تشير عكسًا إلى **سلبية** أديبتنا وعجزها عن تحقيق الذات. وآيةُ ذلك أنّها تُطلّ على العالم من نافذة هذا الرجل وكأنّه يَخْتصر الوجودَ بأسره؛ وهو عينُ ما يفعله الطفلُ أو الشخصُ الذي لا يزال حبيسَ الماضي الطفولي. تقول: «عالمُ أبي سيصبح هو الأرضَ والوطنَ، الدينَ، اللغةَ، الأخلاقَ، التاريخَ، المستقبلَ، عالمٌ من الأجسام الذكورية أعيش فيه بجسم

* ـ نوال السعداوي، **أوراقي حياتي**، ج ١ و ٢ و٣ (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٠، ٢٠٠١).

** ـ كاتب من لبنان.

أنثى.» لقد تضخّمتْ شخصيةُ الأب حتى غطّت أفقَ الحياة، وهيمنتْ على شؤون الحب والزواج. يتّضح هذا الأمر عندما تقول: «كان وجودُ أبي في حياتي كاللوح الزجاجي السميك الشفّاف أرى من خلاله الحياة؛ وإنْ مددتُ يدي نحوها يعترضني حاجزٌ لا أراه.» لقد بات الأب، إذًا، كالحاجز يَسْجنها في ما يُشْبه البيتَ الاصطناعيَّ: سميك لا تستطيع النجاةَ منه، وشفّافٌ ترى من خلاله العالمَ الخارجيَّ فتشارك فيه من بعيد، لكنّها تَعْجز عن التحرُّر لأنّها مقيّدة بقيودٍ غيرِ منظورة حدّدتها التربيةُ الأُسرية.

بل إنّ صفات الأب الإيجابية نفسها (تسامحه الديني، عدم شجاره مع زوجته أو ضربه لأطفاله...) تخفي هي أيضًا باطنًا قامعًا. فالتربية آنذاك ـ ولا تزال ـ مبنية على ترسيخ عقدة الذنب، ومن ثم على خنق الحرية. ولعلّ ذروة المشاعر المكبوتة عند الفتاة تنفجر عندما يموت الوالد؛ فكأنّ الأبَ الذي يقتل أبناءه وبناته يَقْتله هؤلاء بردّ فعلٍ مضاد، فلا يحزنون عند الموت، وقد يبتهجون، وكثيرًا ما تتجاذبهم مشاعرُ متضاربةٌ. ها هي السعداوي أمام جثّة الأب تقف في مهبّ الحياة كشجرة وحيدة سقطتْ من حولها الأشجارُ، عاريةً بلا أوراق في الشتاء. لقد فَقدتْ مصدرَ الحماية، كما فَقدت المطلقَ الذي تستمدّ منه القوة؛ ومع ذلك نراها في صباح اليوم الثاني، وقبل إجراء عملية الدفن، توقظ أخواتها الصغيرات، وتبتسم في وجوههنّ، وتأخذهنّ إلى جنينة الحيوانات. وبدهي أنّ التفسير الذي تقدّمه غيرُ مقْنع، كقولها إنّ الموت جزء من الحياة، وإنّ الحيّ أبقى من الميت؛ فهذه كلّها ذرائعُ تسوِّغ فَرَحها، أو على الأقل خلاصَها، بموت المطْلق الأبوي الذي استبدّ كيانَها. لكأنّها تقتل أباها الذي اختصر العالمَ الفسيحَ في شخصه. وثمة عبارة شديدة الإيحاء تشير إلى ارتباط الوفاة بالتحرر من القمع؛ تقول: «مات أبي دون أن أبكي. في أعماقي لم أَشعرْ بالحزن. إنّه الفرح الغامض كالسجين يتلقّى نبأ الإفراج!»

ب ـ صورة الأم. توحي صورةُ الأمومة بالعار الأنثوي وبالنكوص الطفلي في الوقت ذاته. ففي السيرة ملامحُ ذليلةٌ لزينب (الأم) التي تنتمي إلى جنس النساء، أي الجنس الدوني. وقد بيّنا آنفًا كيف أُخرجتْ من المدرسة وزُوِّجتْ برجلٍ يَكْبرها بستة عشر عامًا، وكان يمتطيها من غير أن تَشْعر باللذة. وتعتقد المؤلِّفة أنّ اسم «زينب» نفسه ذهب معها إلى عالم العدم؛ فهي لم تَمْلك أطفالَها التسعة إذ كانوا من أملاك زوجها بحسب القانون والشرع. ولعلّ دنيا النساء الكئيبة هي التي جعلت المؤلِّفةَ تتّجه أحيانًا إلى عالم الأب، في حين كانت الأم تَسْجن نفسَها في المطبخ ـ ذلك المكان المكروه كراهيةً عظيمة. وفي شاهدٍ آخر تؤكّد أنّ عالم «السيِّد» هو الشرفة البحرية، أما عالم الأم فهو عالم ضيِّق رتيبٌ كرهتْه أديبتُنا ورأت فيه العبودية مجسَّمةً.

اللافت أنّ حادثة الختان التي تعرّضتْ لها نوال قد شوَّهتْ وجهَ الأم، وعزّزت الاتجاهَ إلى الأب. فلقد تصوّرت الطفلة أنّ والدتها سوف تتضامن معها؛ وإذا بها تفاجأ بأنّها تتضامن مع أبيها، ومع العالم الخارجي. كانت في السادسة من عمرها عندما تلقّت الصدمةَ الأولى الكبرى. تقول: «رأيتُها واثقةً تبتسم والأيادي الغليظة تنتزعني من الفراش، تَرْبط ذراعيَّ وساقيَّ، وتَستأصل بالموسى عضوًا من جسدي.» وخُيِّل إليها أنّ الأب يَحْنو عليها أكثر، لكنّها استنتجتْ أنّ هذا الحب خديعةٌ تسرَّبتْ إلى عقلها من غير أن تدري. ومع ذلك، فالمؤلّفة ظلّت متضامنةً مع جنس النساء ضدّ السيطرة الذكورية. لذلك تَستنكر أن تذهب والدتُها الميتة إلى الجنّة، وتقفَ في طابور طويل ضمن اثنتين وسبعين عشيقةً لرجل واحد، تنتظر دورَها ليفضّ الرجلُ بكارتَها، وهي تبكي من الألم، وما إنْ يتمزّق غشاؤها حتى يخلق اللهُ لها غشاءً جديدًا، لا يَلْبث أن يتمزَّق من الألم ليعود سليمًا من جديد. ونَفْهم من هذا السياق أمريْن مهميْن: أولاً، أنّ السعداوي، على الرغم من صدمة الختان، مازالت بشكلٍ عامّ تنحاز إلى أمّها وإلى جنس النساء. وثانيًا، أنّها لا تتصوّر الزواجَ ـ والعمليةَ الجنسيةَ ـ إلاّ مقترنيْن بعذابٍ شبيهٍ بعذاب أهل النار. وهنا مكمنُ الغرابة، وسرٌّ من أسرار هذه الشخصية المسحوقة من طرف التقاليد، والمبنية على رُهاب الجنس وعلى التبعية الأسرية.

وآيةُ ذلك أنّ صورة الأم تغلغلتْ عميقًا في تلافيف اللاشعور. فليس عجيبًا أن تذكُرَها النساءُ المحبوباتُ بوجه أمها. لنأخذْ مثلاً مِسْ إيڤون، المدرِّسة الإنكليزية التي عشقتها نوال وهي صغيرة؛ فهذه المدرِّسة لها أسنانٌ تُشْبه أسنانَ أمها. والدادة أمّ إبراهيم، مساعدتُها في العيادة، تحلّ مكانَ الأم في كلّ صغيرة وكبيرة، وتعوِّضها عن الحنان المفقود. ليس هذا وحسب، بل إنّ ابنة الكاتبة، منى حلمي، رائحتُها كرائحة الأم الغائبة، وعيناها عسليتان بلون عينيها، وهي تَرْمقها بنظرةٍ تذكِّرها بنظرة الأم الميتة، حتى ليختلط على السعداوي الأمرُ وتظنّ نفسَها عادت طفلة. وثمة شواهد كثيرة في السيرة تؤكّد هذا الهاجسَ: من ذلك أنّ عملية الولادة، كما تصوِّرها السعداوي، شديدةُ الإيحاء بالتبعية والاتحاد برحم الأم بعيدًا عن العالم الخارجي. فالجنين، أي المؤلِّفة، رَفَضَ الخروجَ إلى الدنيا مؤْثِرًا البقاءَ في أحشاء الأم: غير أنّه اضطرّ إلى الخروج حين انقبضتْ من حوله عضلاتُ الرحم. وسواء أكان هذا المشهد خياليًا أمْ واقعيًا، فلا شكّ في أنّه يَرْمز إلى حياة المؤلّفة التي تودّ التلاشي في الرحم الأمومية. واللافت أنّ حنين الذوبان في الأم استمرّ بتقدم الزمن: فها هي تشير إلى هذا الذوبان عندما كانت طفلة: «أمي كالشاطئ. الشاطئ الوحيد في هذا البحر الواسع... هي وأنا قلبٌ واحدٌ داخل الجسم.» وقد يظنّ بعضهم أنّ هذا الذوبان مسألةٌ مجازيةٌ لا أكثر. لكنّ مَنْ يقرأ أوراقَ السيرة يَشْعر أنّ المجاز حقيقةٌ مطلقة: إنّه يُعْرب عن نكوص ماضويّ، وعن رفض عنيف للحب وللرجال؛ ومن ثم فهو تنازلٌ عن الحرية، وتلاشٍ للفردية في حضن الأم طلبًا للأمان وهربًا من الواقع القاسي وما يتطلّبه من مسؤوليات جسام.

ويتجلّى النكوص الماضوي مرةً ثانيةً عندما توفيت الوالدة، فعانت المؤلِّفة أكبر حزن في حياتها. ولسنا نشكّ في حدة العاطفة وزخمها، غير أنّ ذلك يعود في رأينا إلى الرغبة الذوبانية في الأم حيث السعادةُ الفردوسية، وحيث المُطْلقُ الكبير الذي تستمدّ منه القوةَ والمنعة. ولذلك لا يخفّ الحزن، كما هو مألوف، بل يزداد مع الأيام بازدياد الحاجة إلى الذوبان في البحر الأموي وتلاشي النفس الفردية. لقد مات الإلهُ الذي يُضْفي على الكون الجمالَ والإشراقَ، فأصبح هذا الكون ميتًا. لكنّ النكوص يكاد لا يَعْترف بالموت؛ فها هي السعداوي تَرْقد مع أمّها ليتوحَّد المنفصلان: «جسد أمي داخل الكفن، معه جسدي. كلانا جسدٌ واحدٌ، لا ينفصلان. تحوطني ذراعاها تحت الكفن، ثم تتركني لتموت وحدها، ثم تعود وتمسكني وتحوطني. جسمها يصبح جسمي ثم ينفصل عني... نلعب معًا تحت الكفن هذه اللعبة اللانهائية: الاتصال ثم الانفصال، ثم الاتصال والانفصال من جديد. كنّا نلعبها في بحر الإسكندرية وأنا في الخامسة من العمر.»

هذه العلاقة الذوبانية وقفتْ حائلاً دون بلوغ الاستقلالية النفسية. غير أنّ الملاحظ أنّ وفاة الأم مَنَحت السعداوي شيئًا من التحرّر الداخلي. فهي تقول: «تلاشى جسدُها المريض داخل جسدي. نهضتُ واقفةً أفرد قامتي حتى آخرها. أفرد ذراعيَّ وأملأ صدري بالهواء.» حقًّا إنّ الأم أَعْطت ابنتَها السعادة، لكنّها مَزَجت الرحيقَ بسمِّ التبعية. ولعلّ لحظات الاحتضار شديدةُ الدلالة على التجاذب النفسي عند المؤلِّفة. وإذا كانت زينب قد «قتلت» الحرية، فها هي الفتاة «تقتل» أمَّها على نحوٍ ما. وهذا الأمر تجلّى عندما أصيبت الوالدةُ بالسرطان، وعانت من العذاب ألوانًا، ففكّرت الكاتبةُ بالموت الرحيم من خلال زيادة جرعة المورفين. هنا نَكْتشف في السيرة تناقضًا على صعيد الوقائع يسوِّغه التناقضُ النفسي. فتارةً نَفهم أنّها أنهتْ حياة أمّها، وتارةً نفاجأ بأنّها تركتْها تعيش مع الألم حتى ماتت. هذا التناقض يعود في رأينا إلى تجاذب نفسي محورُهُ الميل إلى القتل مقنَّعًا بذرائع صحية، ثم التردُّد في تنفيذ «الجريمة» لأسبابٍ خلقية وبنوية.

ج ـ **شخصيات أخرى**. ولا يَكْتمل عالمُ الأسرة من غير أن نَذْكر شخصيات أثَّرتْ عميقًا في المؤلِّفة، كالجدة، والخالة المطلَّقة، والعمة العانس. لكنّنا لن نستفيض في التحليل، ويكفينا الإلماع إلى أنّ هذه الشخصيات ـ على تفاوتها ـ قَدَّمتْ أسوأَ صورة عن الحب والجنس والزواج، علاوةً على صدمة الختان. والسعداوي تشرَّبتْ في لاوعيها هذه الصورَ الكالحةَ، وهو ما ضاعف من سوادوية العالم الأسري الذي يجوز القول إنّه كبّل المؤلِّفة بقيود ثقيلة حاولتْ طيلة عمرها التحرُّرَ منها.

II ـ ثانيًا: عالم الحب والزواج

أ ـ **الجنس**. إذا كانت نوال السعداوي قد دعت إلى تحرير المرأة في كتاباتها النظرية، فإنّها في السيرة تُفْصح عن فتاة مكبوتة تتملّكها عقدةُ الذَّنْب، وتَفْصل فصلاً حادًا بين الحب والجنس، وبين الروح والجسد. ولسنا نَسُوق هذا الرأي من باب الذمّ لأنّ عملية التحرّر عسيرةٌ جدًا، لاسيّما عندما تترسّخ المفاهيمُ الخاطئة في العقل الباطن فتصبح جزءًا من الذات. بدايةً، تُطالعنا الصفحات الأولى في السيرة بهذا التمييز المساوي بين الذكر والأنثى، أو بين القضيب المبجَّل والفرج التعِس الملعون منذ حواء. إنّ المؤلِّفة تخجل من أعضائها الجنسية، التي خُلقتْ للمتعة، فإذا بها تتحوّل بأثرٍ من العقد النفسية إلى مصدر عارٍ واضطراب. لذلك تُعلن أنّها في مرحلة الطفولة لم تجرؤ على النظر بين ساقيها، لأنّها لا تقوى على النظر «إلى تلك المنطقة المحرَّمة المَحُوطة بالخزي والخوف والخشية من قدرة اللّه.» ثم إنّها تتماهى بالذَّكر خلاصًا من هذا العار، كأن تَصْحو في الصباح لتجد الشقَّ بين فخذيْها مسدودًا، وقد نَبَتَ مكانَه العضوُ الذي عند أخيها.

والحال أنّ «عقدة الأنثى» طبعتْ شخصيةَ السعداوي بطابعها الخاص، ورافقتْها إلى سنوات البلوغ والشباب. ففي التاسعة من عمرها جاءها المحيضُ فتوهّمتْ أنّ عفريتًا من الجنِّ، أو شيطانًا من الشياطين، دَخَلَ من تحت عقب الباب، ومزّق غشاءَ العفة. ثمّ تتساءل: «هل أراد اللّهُ أن يعاقبني؟! أصابني بمرض البلهارسيا. سوف أنزف الدمَ حتى أموت.» بدهيٌّ، إذن، أن تتصوَّر الدمَ النجسَ يلوِّث الحرمَ المقدَّسَ وهي تصلي؛ ولذلك أصابها ما يُشْبه الوسواس، فهي لا تكفّ عن غسل يديها بالماء والصابون طوال النهار، الأمر الذي يدلّ على فكرة هاجسية، وعلى إثمية طاغية. وعندما بلغت السعداوي سنَّ الشباب سنة ١٩٤٨ لم تكفّ عن تطهير نفسها، حتى إنّها تكاد تنقع جسدَها في الماء المغلي والصودا الكاوية. وقد لازمتْها عقدةُ العار طويلاً؛ فها هي في الجزء الثالث من السيرة، وقد بلغتْ سنَّ الشيخوخة، تعلن أنّها منذ طفولتها يُفْزعها الدمُ الأحمرُ ـ سواء أكان دمَ العذرية أمْ دمَ الحيض أم الختان. والغريب أنّ السعداوي تصرِّح أنّها لم تفقدْ عذريتَها (بالمعنى المجازي) حتى اليوم، مع أنّها تجاوزت الستين. ثم نراها تضيف قائلةً: «حملتُ وولدتُ وأصبحتُ أمًّا حقيقية غير عذراء وغير طاهرة. كان هناك شيء غير طاهر يحدث لي في الليل. شيء لا يَبْعث على اللذة بل الألم والإثم.» أفلا يعني هذا أنّ فقدان البكارة دَنَسٌ وخطيئةٌ، وأنّ العذرية المطلقة فضيلةُ الفضائل؟ ألا يعود ذلك إلى الإحساس بالذنب الناجم عن تربية دينية خاطئة، خصوصًا عندما ترتعد السعداوي في طفولتها حين تسمع كلمة «اللّه» فتحاول أن تنذر العفةَ المطلقة؟ لقد تسلّلت التقاليدُ إلى باطن الشخصية فأصبحتْ كالطابور الخامس يَزْرع الرعبَ والشقاء لمن تحاول التمردَ عبثًا على وطأة قيمٍ استعباديةٍ بامتياز.

ب ـ حبّ الإناث. تَكْمن مشكلة السعداوي في المأزق المزدوج الذي زُجَّتْ فيه: فهي من جهة تكره حياةَ النساء المليئةَ بالألم والكآبة؛ وهي من جهة لا تتخيّل نفسَها إلا مثلَ أبيها، ذكرًا، لكنّها تَكْره جنسَ الرجال لأسباب عديدة: «لم يكن من حولي رجل واحد يَخْفق له قلبي. كان يكفي أن أمشي في الشارع لأكره كلَّ الرجال وكل الصبيان!» والواضح أنّ حبَّ الإناث يستعيد عندها صورة الأم. وقد تجسّدتْ هذه الأخيرة في مسّ إيڤون (المدرّسة) حين كانت السعداوي صغيرةً؛ فقد كانت لها أسنان بيضاء كبيرة كأسنان أمّها. كما تجسّدتْ في مسّ سنيّة، حين كانت السعداوي في السابعة عشرة؛ فعيناها عسليتان توحيان بعينيْ والدة السعداوي. غير أنّ حبّ الإناث هنا ليس تعويضًا عن حب الأم الغائبة فحسب، بل هو أيضًا تعبير عن النكوص الماضوي، وتعويض عن فشل الحب الأول حين عشقتْ شابًا رسامًا. ونحن نؤكّد، في هذا السياق، أنّ حب الإناث مرحلة طبيعية وشائعة في سن الطفولة، وأحيانًا في بعض السنوات الأولى للمراهقة (وذلك على شكل نزوة متسامية). ولكنْ أنْ يمتدّ إلى سنّ الشباب، فهذا يعني أنّ العلاقة الذوبانية بالأم لم تنتهِ. كما يعني أنّ طاقة الكبت كانت مخيفة وهائلة بفعل القهر الأسري والاجتماعي. فلا غرابة أن تقع ثلاثُ أو أربعُ بنات في حبّ مدرِّسة واحدة كما تقول. أما صدمةُ هذا الحب اللاجنسي وعودةُ الأديبة إلى عالم الواقع فتتمثّلان عندما رأت في المدرسة الداخلية ثديَ مسّ سنية فأصابها الغثيان، إذ كانت تظنّ المدرِّسةَ من فصيلة الأرواح لا ثدي لها ولا رحم، فاكتشفتْ أنّها أنثى. وقد ولّد هذا الأمر نفورًا جعلها تتّجه إلى جنس الرجال اتجاهًا لا يَخْلو من تجاذب وتعقيد.

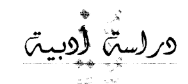
ج ـ حب الرجل المثالي. إذا كانت كلمة «الحب» حرامٌ حرّمها اللّهُ، فمن الطبيعي أن تنقاد السعداوي إلى الحب الهلامي، أيْ تصوّر الرجل روحًا بلا جسم، هربًا من عقدة الذّنْب. ففي سنة ١٩٤١، أحبّت المؤلّفة «فتحي» مدرّسَ الفنون الجميلة، وكان لها من العمر عشرُ سنين. لكنّها جَرّدتْ هذا الرجلَ من رجولته، فتوهّمتْ قميصَه الأبيض الواسع يمتلئ بالهواء فيشابه الروحَ المحلِّقةَ فوق الزرع بلا جسد أو بطن أو فخذين، وبلا عضو يَنْدفع منه البولُ، أو بلا فتحة الشرج التي تَخْرج منها فضلاتُ الطعام والغازات.

إنّ فصل الحب عن الجسد عمل مشؤوم في تاريخ الحضارة، كما تؤكّد السعداوي في كتاباتها النظرية. لكنّ ما يسوِّغ هذا الفصل أنّها كانت طفلةً خاضعةً للتأثيرات الأُسرية والاجتماعية التي تتغلغل في العقل الباطن، وتَعْمل على استعباد الذات. على أنّ الكبت امتدّ إلى سنوات الشباب والشيخوخة. فلقد تزوّجت الكاتبة أحمد حلمي، الفدائيَّ الذي تهوى، ومع ذلك لم يهتزّ جسدُها في الفراش كما كان يهتزّ في المصافحة العذرية البريئة. تقول موضحةً ظاهرةَ الانفصال: «أهو الخيال الجامح في الحب يضاعف المشاعر، أم أنّ الجنس مخيِّبٌ للآمال مثل العمل الفدائي؟» ولذلك تبدو صورةُ الحبيب المثالي عجيبةً غريبةً: فهو رجل لا لحية له ولا شوارب، ليس ذكرًا ولا أنثى، كما تعترف في الجزء الثاني من السيرة وقد بلغتْ سنّ الشباب. وباختصار، لم تستطع أديبتُنا أن تتحرّر من المحرّمات القمعية؛ فهي ربيبةُ مجتمع زَرَعَ الرعبَ في نفوس أبنائه وبناته باسم الحرص على الفضيلة. وليست الفضيلة هنا إلاّ عبودية جديدة وارهابًا قَتَلَ نطفةَ الحياة وجرثومة الحرية والسعادة.

ومن المعلوم أنّ بين الكبت والمازوشية خطوةً وحيدةً: فالمازوشية وليدة الكبت المتطرّف، هذا الإله المزيّف الذي يحوِّل الشخصية قزمًا في يد وحش جبّار يدعي منظومةَ القيم والفضائل. فمن البدهي، أن تستعذب السعداوي كلمةَ «الحرمان،» وتَشْعر بلذة الحرمان من الأكل والجنس في قمّة لحظات الحب «كالشمعة تحترق ويذوب شمعُها فوق جسدها من شدّة العذوبة والرقة إلى حدّ الفناء من أجل الآخرين». وإنّ إنكارَ الجسد ومتعةَ العذاب جعلاها تُشْغف بمصدور كان يعالَج في المستشفى، فإذا بها تَشْعر أنّ الفرح والحزن يذوبان في إحساس واحد يتجاوز قواعد المنطق. ذلك أنّ الفرح ناجم عن اللقاء بالآخر، والحزن ناشئ عن عقدة الذنب، ويتجاور الاثنان بل يتمازجان تمازجًا مازوشيًا بامتياز.

ولعلّ هذا الأمر يفسِّر لماذا أحبّت الرجلَ الفدائيَّ الذي يقاتل الإنكليز في قناة السويس: فالفدائي يضحّي، أيْ «يتعذّب،» في سبيل قضية، كما يتعذّب المصدورُ في صراعه مع المرض. وبكلمة، فإنّ حبّ الموت والعذاب هو الذي يزيِّن للمؤلّفة صورةَ الرجل المثالي خصوصًا أنّه يذكِّر بالأب الذي تحدّى الحكومةَ والإنكليز. لذلك تَشْعر بخفقة إعجاب تجاه أحمد المنيسي الذي استُشْهد في السويس، وكان على نمط الكاتبة: خجولاً، في غاية العذرية، أي الكبت. أما زوجها الأول أحمد حلمي فقد أحبّته لأنّه فدائي سيقضي نحبَه قريبًا؛ ثم إنّه يوحي بصورة الأب: فيدُه كبيرة مثل يد والدها. ونعتقد أنّ هذا الحب مازوشي سادي في جوهره لأنّه حبُّ الموت لا حبّ الحياة: والدليل أنّ السعداوي كانت تُغْمض عينيها، وتتصوّر الرجلَ يضرب الإنكليزَ ويحرّر الوطنَ، لكنّه يموت، فتنطلق النساءُ بالزغاريد، في حين يَحْمله الرجال على الأعناق وشريطُ الدم يَلْمع فوق الأسفلت. إنّها، إذًا، لا تتصوّر حبيبَها حيًا كما تتطلّب غريزةُ البقاء، بل تسرّ بموته وتَسْعد بمأتمه: وبذلك تحقّق متعتَها بالعذاب، كما تحقِّق متعتَها بتعذيب الحبيب. واللافت أنّ أحمد حلمي عاد من القتال محبَطًا مطارَدًا من الشرطة الملكية، فظلّ يَحْقن جسمَه بمادة مخدِّرة سامّة: أيْ أنّه عمل على تدمير نفسه مازوشيًا من غير أن يَرْتبط بقضية سامية ارتباطًا ينمّ عن التسامي. فكان أن تمّ الطلاقُ بين الزوجيْن، وهَوَتْ صورةُ البطل الفدائي إلى الحضيض.

أما زوجها الثاني فكان رجلَ قانون، على نقيض الشهيد المنشود. ومع أنّ المؤلّفة كانت تَكْره رجالَ القانون فإنّها شعرتْ



بقوة «غامضة كالوهم، كضغط الهواء الجوي، قوة إلهية أو شيطانية، تَدْفعني إليه رغم أنفي، وأنا في كامل الوعي.» وجليٌّ هنا أنّ السعداوي تناقض نفسَها بنفسها، وتعي جيدًا هذا التناقضَ النابعَ من قوةٍ لاشعوريةٍ تشبِّهها بقوة إلهية وشيطانية.

ولعلّ السعداوي أرادت في لاوعيها أن تَخْتبر المتناقضات كلَّها، وهو ميل يكاد يكون طبيعيًا في الإنسان. أضف إلى أنّ التقاليد التي تتحكّم لاشعوريًا في شخصيّتها زيّنتْ لها الزواجَ برجل القانون، فكأنّ شخصيّتها منقسمةٌ قسمين كما ورد في الشاهد السابق: قوة المثالية المازوشية حيث يحتلّ البطلُ فيها صورةَ الإنسان المتألّه بموته، ثم قوة الواقعية والتقاليد حيث يَبْرز المنطقُ والمصلحةُ ومراعاةُ الذوق العامّ. ليس عجيبًا أن تعلن الأديبة الثائرة: «سوف أقول لزوجي الثاني إنّني أحبّه مع أنّي لا أحبُّه. قوى غيبية تَدْفعني إلى الكذب تختفي وراء سحابة في السماء، أو ربما هو عام ١٩٦٠ عام الهزيمة الصغرى...» فما تظنّه السعداوي قوى غيبية هو عند التحقيق صادرٌ عن عمق الشخصية المكبوتة والمزدوجة بازدواج المجتمع البطريركي ونفاقه. وكان من الطبيعي أن يَفْشل الزواجُ، فقد شعرتْ عندما أصابها الحملُ بما يُشْبه فقدانَ أو تفككَ الشخصية؛ وتلك ظاهرة ذهانية في حدّها الأدنى. تقول: «ليست هي أنا بالتأكيد. إنْ كانت هي أنا فالأمر شديد الخطورة. كارثة! كيف يَحْدث الحملُ دون حب ودون زواج، دون أن أَفْقد العذرية؟» وعديدة هي الإشاراتُ التي تدلّ على ميل ذهاني، أيْ على فقدان الهوية؛ كقولها إنّها ليست في بيتها، وإنّها زوجةُ رجل لا تحبّه، وهي امرأة تَحْمل في أحشائها جنينًا ليس جنينها. لذلك عمدتْ إلى الإجهاض، ثم أصرّتْ على الطلاق. ولو استحال الانفصال لتردّتْ في هاوية المرض العقلي، المهيَّإ له سابقًا بهذا الانفصام الحادّ بين الروح والجسد، وهذا النكوص الطفولي، ومحاولةِ تأليه الوالدين، بالإضافة إلى ميلٍ خفيٍّ إلى العذاب المتسامي.

وكان لا بدّ من الانعطاف مرةً أخرى، والتشبُّثِ بصورة البطل المثالي وقد تجسّد في الزوج الثالث شريف حتاتة، ذلك المناضل الشيوعي الذي زُجَّ به في السجن لسنوات عديدة. وهذا الزوج يذكّر بملامح الأب وبصورة الزوج الأول، فكأنّ السعداوي تتوق إلى أبيها لاشعوريًا. غير أنّ صورة البطل الفدائي راودتْها مرةً أخرى حين زارت مخيّم الفدائيين الفلسطينيين، وكانت متزوِّجة بشريف حتاتة. فلقد أحبّت غسان، وهو فتى فقد أطرافَه، فكأنّه أَمْسى بلا جسم، لكنّه يتحدّث (ويا للعجب!) كفيلسوفٍ أو كعالم نَفْسي. العلاقة أمومية محض ومتبادلة بين الاثنين. غير أنّ غسان ينتبه إلى أنّ الأمومة والأنوثة لا تجتمعان في امرأة واحدة. كيف لا، والدكتورة نوال ــ كما يقول ــ كشفتْ زيفَ الذكورة والأنوثة؟ لكنّه يريد منها طفلاً يرث ذكاءها قبل أن يغيب. أما ردة فعلها فتتمثّل في أنّها لم تَفْزع من جسده المشوَّه، فراحت تحوطه بذراعيْها كطفلها الحبيب، بل إنّها حلمتْ به في مكان وزمان لا تدري عنهما شيئًا، ثم تركتْه يموت بين ذراعيْها، وحققتْ له رغبتَه الأخيرة في الإنجاب(؟). وبذلك تتكامل دورةُ الحب والموت والأمومة والجسد شبه الروحاني. وبكلمة، تَهْرب السعداوي من عالم الرجال كما تَهْرب من صورة الجسد، وتودّ عبادة رجل يُضحّي ويموت محتفظًا هو أيضًا بملامح أمومية. وبذلك تحقِّق النشوةَ الفريدةَ المبنيةَ على إثمية خفية.

III ـ ثالثًا: محاولات التمرُّد وإثبات الذات

تكْمن عظمةُ الإنسان في محاولته التمرُّدَ على القضاء والقدر الاجتماعيَّيْن. فالثابت أنّ المجتمع يبدو بمنزلة الإله الخالق والمميت: فهو، فيما يَمْنحنا الحياةَ، يَقْتل فينا البذورَ الخصبةَ؛ الأمرُ الذي يؤدِّي إلى التشويش النفسي وارتدادِ العدوانية على الذات. ولا مراء في أنّ السعداوي حاولتْ منذ الطفولة أن تتمرّد على الثالوث المحرَّم (الأسرة والدين والظلم السياسي) تمرُّدًا يعيد للحياة مذاقَها الأصلي: الحرية والحب والعدالة. وهكذا كانت تلجأ إلى أنشطة تُعدّ حكرًا على الصبيان، كالجري السريع وركوب الدرّاجة؛ كما كانت تَكْره أن تَلْعب بالعرائس كالبنات، وتحبّ أن تلعب بالمسدَّسات. وإذا أدركنا أنّ الأسرة بكاملها تفضّل الصبيَّ على البنت، عرفنا مدى الحاجة إلى التحرر وإثبات الذات خلاصًا من عقدة الدونية. ها هي تَحْلم، وهي صغيرة، حلمًا واحدًا: أن تطير بجناحيْن وتَهْرب من البيت في الكون الواسع. بل تتمنّى أن تَنْسى اسمَها واسمَ أبيها وأمها ومسقط رأسها؛ ولذلك تتملّكها رغبةٌ عنيفةٌ، فتودّ الإقدام على جريمة قتل ــ والمقصود هنا قتلُ النظام القمعي ومَنْ يمثّله. وفي موضع آخر من السيرة تصرخ قائلة: «لن أكون مثْل كلّ البنات. لن أكون مثل أمي، أو جدتي، أو خالاتي، أو عمّاتي، أو غيرهنّ. لن أكون مثْلَ جدي، أو أبي، أو أخي، أو أخوالي، أو أعمامي، أو غيرهم من الرجال.» وجليٌّ أنّها تَطْمح إلى عالم بديل، وتتوق إلى ولادة جديدة للشخصية ولو عبر الاستيهام. لذلك تَرْفض الأرضَ والسماءَ، وتَحْلم بلحظة تَنْكسر فيها القشرةُ الخارجيةُ والقوقعة الصلبة. ولا غرو أن نراها تُشْغف براقصة السيرك ــ أملِ التحرر الوحيد بالنسبة إلى طفلة صغيرة ــ وتودّ لو تَقفز إليها، وتَحُوطها بذراعيْها؛ لكنّها تجد نفسَها جالسةً بين أبيها وأخيها كالمصلوبة، أو المحكومة عليها بالموت. وكم هي بليغةٌ كلمةُ «المصلوبة،» لأنّ الإنسان في نظام استبدادي هو كالمصلوب على صليب المتناقضات: ثمة قوةٌ تعوِّق نموّه، وقوةٌ أخرى تسمِّيها السعداوي «العملاق» تحاول الانقضاضَ والثورة.

ولا ريب أنّ الفرد في هذا النظام محكوم عليه بالإعدام سلفًا؛ وليس أمامه إلاّ حريةُ التمرُّد وما يصاحبها من قلق وألم، أو خنوعُ الاستسلام وما يرافقه من بؤس وانحطاط. لقد عاشت

السعداوي بين نقيضين لا يتصالحان: المطبخ وما يَرْمز إليه من مذلّة، ثم الحلم بالبيانو وهو رمزٌ إلى الحرية والفن والنشاط الروحي الخصب. حتى العطل المدرسية كرهتْها لأنّها تَحْبسها داخل الجدران الأربعة، ومع بابور الجاز، العلامةِ على بؤس الانثى؛ لذلك اشترت ـ عندما نالت أجرَها الأول ـ البوتاجاز، وهو المَخْرج من الأنشطة المهينة. أما في أحلامها فكانت ترى نفسَها أديبةً لا طبيبة ـ إشارةً إلى روح الفن والتمرّد، وإلى الرغبة في هندسة العالم من جديد على مستوى الصَّبوات العميقة. وليس غريبًا أن تفتعل العراقيلَ ليهرب العريسُ المفروض فرضًا كالقدر. كما أنّها بَذَلَتْ مجهودًا بطوليًا لخلع زوجها الثاني، وهدَّدتْه بالقتل إنْ رفض الطلاق، مستلهمةً صورةَ الأب المثالي التي تحضّ على الحرية. وقد بات معلومًا لماذا تثور ثورةً شعواء ضدّ كلمات ترنّ في أذنها كالكلمة النابية، مثل كلمات «طاعة» و«إنفاق» و«طلاق» عندما يكون هذا الأخير بيد الرجل.

وكما ثارت أديبتُنا على الأُسرة والزواج، فإنّها تثور على الدين الممارَس خطأً في نظام اجتماعي قمعي. فقد اقترنتْ عندها فكرةُ اللّه بالمَصائب والزواج العبودي، بالإضافة إلى فكرة الدنس والعار، وفكرة التمييز الذكوري. ولا ننسى أنّ الألوهة مرتبطة عندها بفكرة الرعب والعقاب؛ فهي تصرّح، مثلاً، أنّ عيون اللّه تراها وهي جالسةٌ في الشرفة. وفي موضع آخر تعلن أنّ الخوف من عقاب اللّه مدفون في أعماقها، وأنّها منذ الطفولة تَخْشى هذا العقاب. وفي ما يشبه ردةَ الفعل على الجبروت الإلهي الساحق تنحاز الكاتبة إلى إبليس؛ فهو القوة الوحيدة التي تحدّت اللّه ـ وكأنّما إبليس أَمْسى، هنا، عاملَ تحرُّر من الخوف الطفولي القديم. من هنا تُفْتن السعداوي بالآلهة الوثنية المؤنَّثة التي تُعدّ نقيضًا للاستبداد الذكوري. فلقد أدّت دورَ إيزيس على خشبة المسرح عندما كانت طفلة، وظلّ هذا الدور يراود خيالَها طيلة حياتها. وفيما بعد فُتنتْ بحوّاء التي تمرّدتْ على المحرَّمات فعرفتْ ما لا يُعرف، ونراها تَسْتنكر كيف تحوّلتْ حوّاء إلى مريم العذراء. ومن هنا أيضًا شغفُها بالزهرة، وهي النجمة الوحيدة بين النجوم الذكور؛ فلقد ولدتْ معها وستموت معها ـ وهو أمر يحيل على التمسّك بفكرة إلهةٍ أمّ حاميةٍ بدلاً من إلهٍ ذكوري. بل هي تَرْفض «الآلهة» جميعًا: الربَ والأب والزوج.

ولعلّ النضال الاجتماعي هو الذي دفع السعداوي إلى التمرُّد على الثالوث المحرّم: الدين والجنس والصراع الطبقي. لقد كانت تجتذبها كلماتٌ مقدَّسة مثل التضحية والوطن والفداء والموت، كما كانت تَحْلم بارتداء زيّ البطولة مزهوّةً بنفسها. وفي النوم ترى نفسَها على حصان أبيض مثل جاندارك، محرِّرةِ فرنسا، وعيناها تَكْشفان الحجبَ كزرقاء اليمامة، وتردِّد أبياتَ الشعر كالخنساء. أما نضالاتها السياسية ودخولُها السجنَ وتهديدُها بالقتل فمسألةٌ يطول شرحُها، وهي تدلّ على محاولة التحرّر على الرغم من ارتباطها بخيالات الطفولة وصورة الأب الكليّ القدرة.

وأخيرًا، ثمة مَخْرج من العبوديات الداخلية والخارجية يتمثّل في الكتابة، أو عملية التسامي الفنية. فهذه الأخيرة عودة إلى حضن الأم حيث الحنان؛ وهي أيضًا عمليةُ قتل تستعيد فيها ذكرى الطفولة عندما كانت تَفْتح بطنَ الدمية الذكرى: فالكتابة خصيٌ للرجل، وتجريدٌ له من سطوته، وهربٌ من التقاليد. والحقيقة أنّ العقل الصحيح هو القدرة على فقدانه، كما تقول المؤلِّفة، بمعنى أنّ هذا الفقدان يتيح إطلاقَ المكبوت فتتحرّر الشخصية، ويزداد العقلُ منعةً. والكتابة نوع من إطلاق الشحنات المضغوطة لأنّ السعداوي تريد أن ترسم للعالم من حولها صورتَه الحقيقية، تلك التي طُمستْ بفعل القمع الاجتماعي؛ ولذلك ترغب في أن تنطق الطفلة الصافية في أعماقها.

إنّ هذا التحرُّر، سواء أتمثّل في الكتابة أمْ في الثورة على منظومة القيم، هو ما يعطي للإنسان قيمتَه الحقيقية، قيمةَ الرفض لا الخضوع، والثورةِ لا الاستكانة. ولعلّ خيرَ ما يتوِّج جهادَ الكاتبة، على الرغم من الدونية الخفية، هو هذه الكلمات الجميلة التي وردتْ في خاتمة الجزء الأول: «لم أكن مثلَ أخواتي البنات أستسلم للقضاء والقدر. كنتُ أسْعى إلى تحقيق شيء آخر عن طريق الخيال...» هذا الشيء الآخر هو قوة السعداوي، وقوة كل إنسان؛ ومن دونه يغدو الكونُ رمادًا، والمجتمعُ مقصلةً حمراء.

خاتمة

الرحلة مع **أوراقي.. حياتي** رحلة مشوِّقة لأسباب عديدة تعود إلى استبطان المؤلِّفة عالَمها الداخلي، كما تعود إلى تلك العلاقة غير المنفصلة بين الذات والآخر ـ فكأنّ السعداوي تؤرِّخ سيرةَ حياتها وسيرةَ جيل أو مجتمع لا تزال صورتُه فاعلةً حتى الآن. أضفْ إلى ذلك أسلوبَها الساحر، وهو أسلوبٌ سهل ممتنع بكيفية جديدة يشفّ عن عفوية غريبة، وعن براءة عذبة، وعن ميل شرس إلى التحرُّر، الأمرُ الذي انعكس على رشاقة العبارة وعلى الصور المجازية الآسرة. ولعلّي لا أبالغ إذا قلت إنّ **أوراقي.. حياتي** هو من أهم ما كُتب في أدب السيرة، وقد يكون أهمَّها إطلاقًا. ومَنْ يدري: فقد يصبح مرجعًا نفسيًا واجتماعيًا لا غنى عنه للدراسات الجادة. وقد أثبتت المؤلِّفة قدرةً فائقةً على السرد، وعلى التلاعب بالزمن، علاوةً على تحليل نفسي اجتماعي فذّ ونادر. والحقيقة أنّ دراسة هذه السيرة تحتاج إلى كتاب خاص، لكنّنا حاولنا إبراز بعض النقاط الحساسة، مع علمنا التامّ برحابة الموضوع. ويكفينا القولُ إنّ السعداوي قدّمتْ لنا أمثولة بليغة مفادُها أنّ الفرد في المجتمع العربي يُولَدُ مستلَبًا، مُتَّهمًا سلفًا؛ ولا معدى له من أن يحاول التحررَ رجاءَ أن يَبْتكر قيمَه الخاصة، ويصبحَ سيّدَ نفسه، بدلاً من أن يكون ألعوبةَ مجتمع مستعبَدٍ ومستعبِد. ذلك هو قدرُ الشخصيات العظيمة، وتلك هي الطريق المخضّبة بالدم والدموع.

بيروت

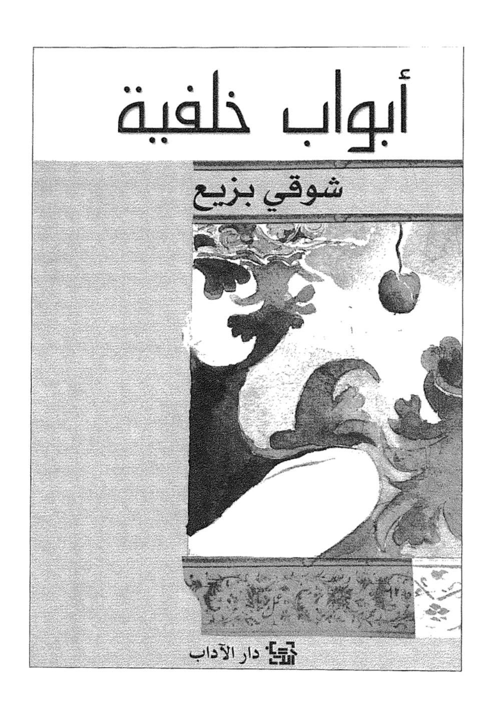
نحن الأكثرية!

إنَ هذه المعارضة الباعثة على الغثيان تدّعي أنها تريد تجاوزَ مصطلحات الحرب، ويَزْعم «يسارُها» أنّ اليسار الحقيقي قد بات يَلْزمُه تعريفٌ جديدٌ يتخطّى المصطلحات التقليدية. حسنًا، ولكنْ حتى لو تناسيْتم الماضي أيُّها الحداثيون، فكيف تبرِّرون عنصريةَ التصريحات الكتائبية الجديدة؟ ألم يعد في لبنان قضيةٌ ممجوجةٌ إلاّ الوجودُ السوري (هل تَضْمن المعارضة، بالمناسبة، ألاّ يكون الوجودُ الأميركي «المأمولُ» أفضل؟)، وإلاّ سلاحُ المقاومة (أنبلُ ظاهرةٍ عربيةٍ اليوم)؟ أم أنّ الحسابات الانتخابية، والأحقادَ الداخلية القديمة ضد الحزب الشيوعي، تبرِّر وحدَها هذه الاصطفافات الجديدةَ؟

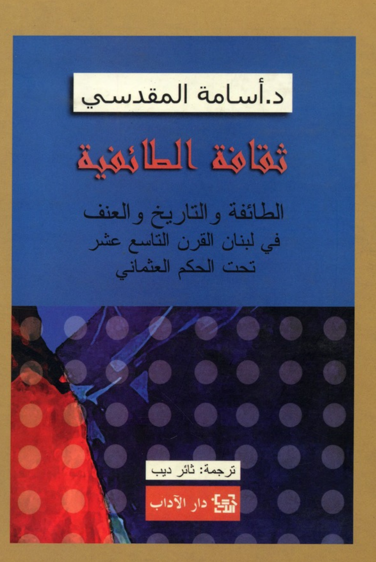
إلاّ أنّ نقدنا، بل وشجْبنا، للسلطة و«المعارضة» معًا يقتضي أن نسأل أنفسَنا، نحن مَنْ زَعَمْنا أننا جزءٌ من «التيار الثالث» (التجمّع الوطني للإنقاذ والتغيير، ندوة العمل الوطني، جمعيات علمانية، نوادٍ ثقافية،...): ماذا فعلنا طوال السنوات الماضية الفاصلة بين انتخابات عام ٢٠٠٠ والانتخابات القادمة؟ هل قَدَّمْنا، مثلاً، نقدًا علنيًا وفي وثائقنا وأدبياتنا لإطار «التحالف الوطني الديموقراطي» (نهاية التسعينيات) الذي انبنى على تحالفات هشّة مع قوًى صار معظمُها اليومَ إمّا في السلطةِ أو في المعارضة البريستولية؟ وهل قَدَّمتْ حركةُ الشعب، التي انسحبتْ من انتخابات عام ٢٠٠٠، نقدًا موثّقًا وعلنيًا لانسحابها ولإعادة تحالفها مع مَنْ صَوَّرتْ يومَ الانسحاب أنّهم خذلوها على أبواب تلك الانتخابات؟ وهل قَدّم الحزبُ الشيوعي وحركةُ الشعب وغيرُهما نقدًا موثّقًا وعلنيًا ومتكاملاً لتجربة «التجمع الوطني للإنقاذ والتغيير» الذي يكاد ينهار رغم أنه يُفترض أن يكون الدعامةَ الأساسية لـ«التيّار الثالث»؟ وهل قَدّم نواةُ التيّار الثالث نقدًا علنيًا وموثّقًا لما اعتبره عامةُ الناس (خطأً أو صوابًا) رهانًا من رموز ذلك التيار على رأس السلطة في البلاد، العماد إميل لَحود، منذ نهاية التسعينيات؟ وكيف تستقيم التحالفاتُ البلديةُ مع التيار العوني، وعباراتُ المديح لـ«صدق» و«وطنية» ميشال عون من جهة، مع رفض التيار الثالث الواضح والمعلن، من جهة ثانية، لـ«قرار محاسبة سورية» الذي كان العماد عون أحدَ أبرز الدافعين إلى إقراره وإلى حثّ الكونغرس الأميركي على تبنّيه؟ وكيف يتحدّث الرئيسُ الحصّ عن «قوة ثالثة» وهو زاهدٌ لا في الترشّح الشخصي فحسب بل وفي دعْم مرشّحين آخرين أيضًا؟ والسؤال الأشدّ راهنيةً الآن هو: هل سيستطيع التيّارُ الثالث على امتداد لبنان، وفي بيروت بشكل خاصّ، أن يشكّل حالةً اعتراضيةً شعبيةً مميّزةً خلال الشهور الثلاثة القادمة بعد أن عَجزَ عن ذلك على امتداد السنوات الخمس الماضية؟

ومع ذلك، فنجاحُ هذا التيار رهنٌ بجهودنا جميعًا ــ على اختلاف اتجاهاتنا الوطنية والقومية. ففشلُه فشلٌ لنا كلّنا، وانتصارٌ مرحليّ للخطّ الأميركي الصهيوني الزاحف على سورية ولبنان وإيران بعد فلسطين والعراق. إنّ غالبية الناس في لبنان تقف خارج الطبقة السياسية، الحاكمةِ والمعارضةِ والديكوراطية. ومهمّتُنا، كتيارٍ يَزْعم أنّه ثالث، هو أن نستميت في إعادة السياسة إلى الناس، أيْ في إخراج السياسة من أندية الطبقة السياسية الفاسدة وأقبية المخابرات المحلية والإقليمية وأروقة الكونغرس. ليس من مبرِّر أمام لبنان، الذي أَسْقط ١٧ أيار وطَرَدَ العدوّ الإسرائيلي بعد نضالٍ استمرّ ٢٢ عامًا ويستمرّ إلى اليوم، لأن يَسْمح بانتصار الخطّ الطائفي الرأسمالي الجشع المعادي للعروبة والمستقوي بـ«الغرب»، في الوقت الذي تقاتِل فلسطينُ ويقاتِل العراقُ باللحم الحيّ مئاتِ آلاف المحتلين والمستوطنين والمرتزقة. إنّ الانتخابات معركةٌ نبيلةٌ، إنْ خُضْناها بنُبلٍ وابتعادٍ عن الانتهازية (بحجّة «المرونة»)، تتساوق وتتكامل مع معارك فلسطين والعراق المحتلّيْن، وتشكّل جزءًا لا يتجزّأ من مقاومة عربية شاملة ومن مفهومٍ متجدِّد للمواطنية: حيّ وشبابيّ وعلمانيّ. وحين نخوض هذه المعركةَ الجديدة بهذه الروح القتالية، فسنجد أننا نحن الأكثرية، وأنّ الآخرين ــ في السلطة و«المعارضة» معًا ــ على طريق التراجع.

س. إ.
بيروت



ثمة قرى كثيرةٌ في لبنان، كما في الكثير من بقاع العالم، أعطت أسماءها للأشجار التي باتت جزءاً من ذاكرة العشاق وظلالها الوارفة.
إنَّها أشجارٌ نِصْفُها في التراب ونِصْفُها في الهواء، نِصْفُها في الموت ونِصْفُها في الحياة، كالإنسان تماماً.
الكثير من الناس يعتقدون بأنَّ الأشجار كانت في البدء نساءً جميلات تَخَتَّرْنَ بفعل الخطيئة وحوَّلَتْهُنَّ لعنةُ القدر إلى أشجارٍ مسمَّرة في التراب. لهذا تتشابه أحوالُ النساء والشجرِ إلى حدٍّ بعيد...
ما الذي يفعله عالمٌ تتناقصُ أشجاره باستمرار من غير شعراء؟ وما الذي يفعله الشعراءُ سوى استعادةِ هذا المهبِّ الذي يصلهم بشجر البدايات المزروع بالنيابة عنهم في تربة الريف الذي انبثقوا عنه؟ وحدهم يرتقون ما انقطع من خيوط الزمان الأم. كلَّما تَقَصَّفَتْ شجرةٌ أسندوها بالحنين واستولدوا ظلالها من نثار الأحلام وهواء التخيُّلات، واشتروا بجحيم عقولهم وهواجسهم جنَّةَ الوجود الأصلي.



أسامة المقدسي أستاذ مشارك في دائرة التاريخ في جامعة رايس (هيوستن)، وأوّلُ حاصلٍ على كرسيّ الصندوق العربي ـ الأميركي التربوي للدراسات العربية فيها. يعمل حاليًا على كتاب عن الإرساليات الأميركية إلى الدولة العثمانية.

في ثقافة الطائفية يبيِّن المقدسي أنّ الطائفية في لبنان ليست دهريّةً، بل انبثقتْ بشكل واضح جدًّا في القرن التاسع عشر. وعليه، فإنّها ليست مؤامرةً عثمانيةً، ولا اختراعًا أوروبيًا، ولا «طبيعةً» لبنانية، وإنّما تَعْكس تحلُّلَ النظام الاجتماعي اللبناني التقليدي وسط وجود أوروبي متنامٍ وإصلاحات عثمانيةٍ كبرى في الشرق الأوسط. كما أنّ العنف الديني بين الموارنة والدروز، والذي تُوِّج بمجازر عام ١٨٦٠، كان تعبيرًا مركّبًا ومتعدّد الطبقات عن التحديث modernization لا ردَّ فعلٍ بدائيًّا له.

الآداب
مجلّة ثقافيّة عربيّة منذ ١٩٥٣
ص.ب.: ٤١٢٣ ـ ١١
بيروت ـ لبنان
الرمز البريدي: ١١٠٧٢١٥٠
هاتف: (٠١)٧٩٥١٣٥ ـ (٠١)٨٦١٦٣٣
(٠٣)٣٨١٣٤٩
فاكس: ٨٦١٦٣٣ ـ ١ ـ ٠٠٩٦١

AL ADAB
Arabic Cultural Review Since 1953
P.O.Box 11- 4123
Beirut - Lebanon
Post Code 1107 2150
Tel/Fax: (01) 795135 - 861633
(03) 381349
d_aladab@cyberia.net.lb
www.adabmag.com



ب:٩٦/١٦٨
P:168/96